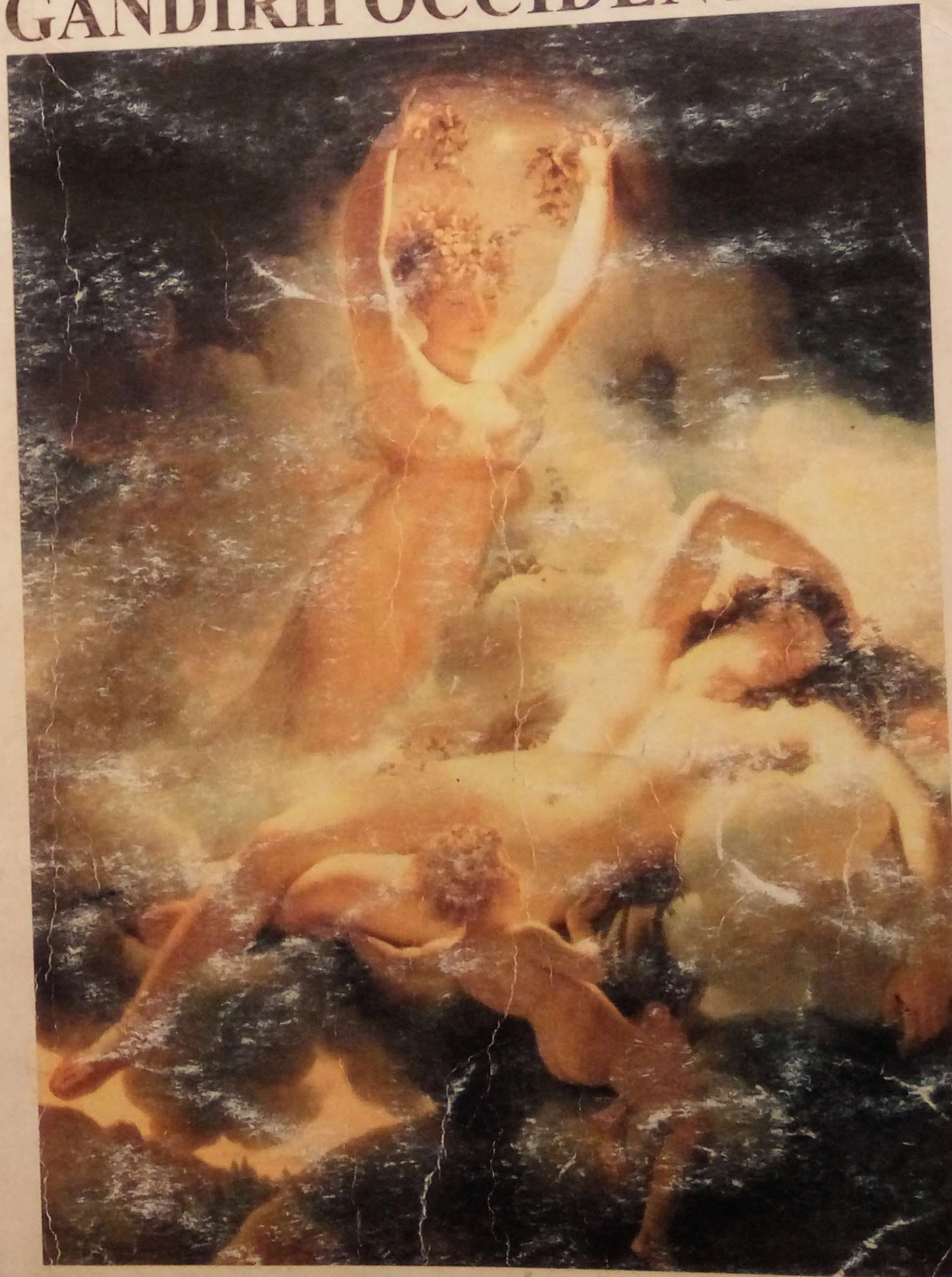
# ZECE ETAPE ALE GÂNDIRII OCCIDENTALE



Pierre Auregan
Guy Palayret

ANTET

Pierre Auregan
Guy Palayret

# Zece etape ale gândirii occidentale

Traducere
Mariana Bogdan

Editura ANTET

Pierre Auregan
Guy Palayret

# Zece etape ale gândirii occidentale

Traducere
Mariana Bogdan

Editura ANTET

Redactor: Crenguța Năstase
Coperta: Ion Năstase
Tehnoredactare computerizată: Gabriela Burlacu

Titlu original: *Dix étapes de la pensée occidentale*, Pierre Auregan, Guy Palayret

© Ellipses / édition marketing S.A., 1995.
© Editura ANTET pentru prezenta versiune românească.

ISBN 973-9241-74-3

Tiparul executat sub comanda nr. 420/1998,
la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu nr. 105
România



*„Moștenirea noastră*
*nu este precedată de nici un testament"*
**René Char**

## Către cititorul căruia din întâmplare i-a căzut în mână această carte...

„A interpreta interpretările e lucru mai anevoios decât a interpreta faptele; mai multe cărți despre cărți decât despre orice alt subiect; nu facem decât să glosăm unii despre alții" (Montaigne, *Eseuri*, 111, 13).

Cugetarea aceasta este și mai pertinentă pentru vremurile moderne, care înregistrează înmulțirea, sub ochii cititorului blazat, a manualelor, enciclopediilor, compendiilor de tot felul. Comentariile revin în forță, sfârșind prin a sufoca operele. Deci, încă un manual – puteți exclama dumneavoastră – a câta lucrare de cultură generală a cărei vogă face ravagii?

Cartea noastră, totuși, nu se vrea un manual, refuzând didacticismul, și cu atât mai puțin o enciclopedie - cum să rezumi o istorie inepuizabilă? – în nici un caz, nu este curs universitar, cu pretenția dogmatică aferentă, noi nu dăm lecții. Am numi-o mult mai modest: parcurs. Un drum subiectiv printre operele care ni s-au părut reprezentative pentru unele dintre marile etape din gândirea occidentală. Cu opririle lui sau, cum ar spune Bossuet în *Discurs asupra istoriei universale*, cu epocile sale, „de la un cuvânt grecesc însemnând a se opri, pentru că ne oprim acolo pentru a cântări, ca dintr-un loc de odihnă, tot ce a sosit sau va sosi". Vom poposi, așadar, acolo unde această gândire își schimbă direcția, pivotează, se rupe de trecut, desfășoară un nou orizont de înțelegere, pune noi întrebări, dă la iveală semnificații inedite în mijlocul unei tradiții care se stingea în conformismul epigonilor. De aceea, am ținut să punem în evidență operele prin contextele în care au apărut, prezentând tabele care permit o mai bună corelare a marilor mutații din gândire cu evenimentele istorice, științifice și estetice contemporane.

Am urmărit un dublu scop. Mai întâi, să oferim studenților noștri – despre care se afirmă sus și tare că „nu au cultură generală" – cunoștințe, dar și un cadru spațio-temporal, instrumente conceptuale pentru a înțelege cultura, pentru a decela, dincolo de ecourile unor opere, coerența susceptibilă de a le furniza cultura care le lipsește. În al doilea rând, iar acest al doilea scop este, fără îndoială, ambițios și, desigur, utopic: să-i facem să reia sau să înceapă un dialog, sau o prietenie, cum ar zice Blanchot, cu operele - astfel încât să nu se piardă, pe nesimțite, această zestre intelectuală și spirituală care constituie, mai sigur decât tratatele efemere dictate de circumstanțe, fundamentul civilizației europene.

Nu ne mai rămâne decât să-i spunem cititorului, asemenea lui Gide în *Fructele pământului*: „Acum, Nathanaël, zvârle cartea mea. Emancipează-te. Părăsește-mă." Și să ne ierte.

# Lumea greacă
## secolul VIII î. Ch. - 129 î. Ch.

# I. Cadrul

## A. Cadrul geografic și istoric

### 1. Spațiul grec

Spațiul geografic al lumii grecești era mult mai vast în Antichitate decât în zilele noastre. El cuprindea, pe lângă peninsula și insulele actuale, coasta Asiei Mici (coasta occidentală a Turciei moderne), partea sudică a peninsulei italiene și Sicilia (Grecia Mare), precum și un mare număr de colonii răspândite peste tot în jurul Mediteranei și până la Marea Neagră.

Situația este legată de un fenomen de emigrare care, foarte devreme, a împins numeroase comunități să părăsească solul grecesc, prea strâmt și, mai ales, prea sărac pentru a satisface nevoile locuitorilor săi. Unele rațiuni politice (conflicte sociale în sânul cetății) au sporit aceste plecări în timpul perioadei arhaice (secolele VIII-VI î. Ch.). Această emigrație nu a condus însă la o colonizare în sensul modern al termenului, adică la constituirea unui imperiu al cărui centru să fie o metropolă. Dacă mai târziu a existat un Imperiu roman, în Grecia nu a existat nimic asemănător. Fiecare colonie era autonomă. Adesea ea păstra instituțiile politice ale cetății de origine, mai mult sau mai puțin modificate, credințele religioase și continua să întrețină relații politice și comerciale fără a fi în vreun fel subordonată cetății de origine. De altfel, înainte de dominația macedoneană, nu a existat nici un fel de unitate politică a Greciei, nici pe continent, nici în insule ori în colonii. După victoria grecilor asupra perșilor, care a impus coalizarea temporară a cetăților grecești, Atena a exercitat o formă de hegemonie prin intermediul Ligii

din Delos, ceea ce este adesea denumit drept imperialism atenian. Dar fenomenul a fost de scurtă durată și, în plus, nu a condus niciodată la constituirea unei entități politice omogene și centralizate.

*Absența unității politice nu trebuie totuși să ne împiedice să vedem apartenența comună la o cultură originală, formată de limbă, obiceiuri, religie sau artă.* Este îndeajuns pentru a explica diferența pe care o stabileau grecii între ei și non-greci, „barbarii", termen care, etimologic, aseamănă limbajul acestora, considerat de neînțeles, cu cel al păsărilor.

## 2. Condițiile istorice

Cele mai vechi mărturii ale civilizației grecești coboară până spre 2100 î. Ch. Ele vin din Creta, mai precis din capitala insulei din acea vreme, Cnossos. Unele legende, cum ar fi cele despre Teseu și minotaur, păstrează amintirea acelei perioade îndepărtate. După dispariția brutală, din cauze puțin cunoscute, a civilizației cretane, civilizația greacă a cunoscut o nouă dezvoltare pe continent, mai precis la Micene. Epoca miceniană, a unei societăți ierarhizate, războinice, preocupate de a se apăra, este celebră pentru gigantismul și calitatea construcțiilor arhitectonice. A existat atunci și o scriere care a fost descifrată în 1953, aducând dovada incontestabilă că era vorba de populații grecești.

Perioada arhaică, care coboară până în secolul IX sau X, este marcată de apariția fenomenului cetății, care avea să constituie o trăsătură majoră a istoriei grecești. Dominată la acea epocă de aristocrație, structurată în mari familii, cetatea cunoaște piedici în funcționare care dau naștere periodic la crize sociale importante. La sfârșitul perioadei, *„demosul"*, poporul, smulge reforme importante. Este perioada legiuitorilor, dar și a tiranilor, experiențe marcant întipărite în memoria grecilor. De la începutul perioadei datează textele majore ale literaturii, epopeile homerice, păstrând încă urme ale epocii miceniene, operele lui Hesiod (*Theogonia* și *Munci și Zile*).

Perioada clasică, de departe cea mai celebră, începe cu marea reformă a lui Clistene, la Atena, în 508 î. Ch. Veritabilă dată de naștere a experienței democratice, reforma este bazată pe *izonomie* (caracter egalitar al legii pentru toți cetățenii). Evenimentul major al acestei perioade este lupta împotriva Imperiului persan. Acesta începe prin a



supune cetățile grecești din Asia Mică, până atunci strălucitoare focare intelectuale și culturale, adevărat leagăn al filosofiei. Apoi, luând ca pretext ajutorul acordat de grecii de pe continent semenilor lor din Asia, perșii au încercat să subjuge peninsula. De două ori, în 490 și 480, ei au invadat Grecia. Învinși prima dată la Marathon (în 490), la 40 de kilometri de Atena, ei au reușit să pună mâna pe Atica, apoi să prade Atena, abandonată de locuitorii ei în cursul celei de-a doua expediții. Salvarea grecilor s-a datorat unei coaliții care, în pofida inferiorității ei numerice, a sfârșit prin a ieși învingătoare, mai ales în urma victoriei navale de la Salamina (480), nu departe de Atena, unde flota grecească a reușit să distrugă adversarul. Celebrul autor de tragedii, Eschil, care a luat parte la luptă, a descris într-una dintre piesele sale, *Perșii*, sfârșitul acestei bătălii.

Definitiv salvați în anul următor, grecii au dezvoltat în scurta perioadă următoare o civilizație cu centrul politic și cultural la Atena și un impact extraordinar. Impunându-se în domeniul militar, Atena cunoaște un avânt fără precedent. Acestui secol al V-lea î. Ch. îi datorăm multe dintre monumentele cele mai renumite (Acropole distrusă de perși a fost înălțată din nou), forma cea mai desăvârșită a artei, marile genuri literare, ca tragedia sau comedia. Declinul va fi însă rapid. Dominația ateniană trezește gelozie și neliniște, mai ales în altă mare cetate, Sparta, care își extinde autoritatea asupra Peloponesului, partea sudică a Greciei. Un conflict care, cu rare întreruperi, va dura aproape 30 de ani, face să se înfrunte cele două cetăți și aliații lor într-un război fără precedent, dacă îi dăm crezare istoricului Tucidide, care a făcut o descriere de mare importanță literară și documentară a acestuia (*Istoria războiului peloponesiac*). Mai întâi victorioasă, Atena, slăbită de ciuma care l-a răpus și pe Pericle, omul care a contribuit la înflorirea ei, și de dezastruoasa expediție din Sicilia împotriva cetății Siracusa, este în cele din urmă învinsă după lupta de la Aigos-Potamos (404). Condițiile de pace sunt umilitoare pentru ea și nu se va mai ridica niciodată complet după acest episod. Unele dintre cele mai cunoscute consecințe ale războiului sunt procesul și condamnarea lui Socrate (399), a cărui prietenie cu Alcibiade și alte câteva personaje socotite vinovate de înfrângere a fost considerată suspectă.

Hegemonia spartană este de scurtă durată. După diverse tulburări, se deschide perioada „elenistică“, marcată de sporirea puterii și apoi de dominația unei regiuni rămase până atunci în umbră: Macedonia. Regele Filip al II-lea, după victoria lui în bătălia de la Cheroneea (338), își impune autoritatea asupra Greciei, în ciuda luptei disperate a unora, printre care și oratorul Demostene. Fiul lui, Alexandru, în numai câțiva ani, a reușit să clădească un imperiu imens care, după cucerirea Persiei, se întindea până în India. Dar moartea lui prematură, la Babilon, în 323, îl împiedică să-și consolideze opera. Imperiul este divizat între generalii săi. Se vor dezvolta însă unele regate, printre care înfloritoare au fost: Pergamul, în Asia Mică, sau Egiptul, în timpul dinastiei Ptolemeilor. Ele vor sucomba între sfârșitul secolului al III-lea și 31 î. Ch. (data bătăliei de la Actium, care consacră victoria lui Augustus), sub asaltul romanilor.

Această perioadă, mai puțin omogenă decât precedentele, prezintă totuși un interes imens în plan artistic și intelectual. Arta elenistică, numeroasele centre ale vieții intelectuale – dintre care celebra bibliotecă din Alexandria (distrusă în 47 î. Ch. de un incendiu ordonat de Cezar pentru a salva flota amenințată în port), este, fără îndoială, unul dintre cele mai elocvente exemple – sunt mărturia unei activități culturale intense, larg răspândite în tot bazinul mediteranean.

### 3. Cadrul economic și social

*Cadrul vieții individului grec este fixat de organizarea cetății.* Dar aceasta nu este identică pretutindeni în lumea greacă. Totuși, ea aparține unei lumi suficient definite pentru a da impresia unei apartenențe la același univers. În general, cetatea ocupă un teritoriu foarte limitat în comparație cu statele moderne, dar și cu marile imperii ale Antichității. Dimensiunea redusă explică sentimentul unei participări directe la treburile publice, posibilitatea de a influența aproape direct cursul deciziilor, ceea ce, fără îndoială, a contribuit la înflorirea artei cuvântului politic în piața publică, a geniului oratoric mereu asociat Greciei antice.

Din punct de vedere economic, cetatea are, după Aristotel, un ideal de autarhie, de autosuficiență. Până în perioada târzie, grecii nu au avut vreo ambiție mărturisită de a clădi organizarea comunitară pe puterea economică. Unele cetăți, precum Sparta, au refuzat chiar explicit acest



lucru, care era perceput ca o sursă de corupere a virtuților civice. Condamnarea luxului, cultivarea austerității, absența unei politici de prestigiu în plan arhitectural sunt mărturii ale unui ideal de viață ascetică, tradus în limbajul curent prin sintagma „educație spartană“. Atena a practicat altă politică, dar aici însăși configurația cetății interzicea o expansiune nelimitată. *Cetatea trebuia să satisfacă propriile nevoi, dar acestea erau limitate și, oricum, nu constituiau un scop în sine.* S-ar putea adăuga că tensiunea dintre structura politică restrânsă a cetății și dezvoltarea economică frânată în acest cadru a condus la destrămarea sistemului în secolul IV î. Ch.

Fie că îmbrățișează sau nu democrația, cetatea nu îi tratează în mod egal pe toți indivizii. Doar oamenii liberi dispun de prerogativele oferite de legislator. Străinii (de cetate) sunt acceptați alături de ei, dar nu participă la deciziile politice, în timp ce sclavii sunt subordonați autorității stăpânului lor și nu beneficiază de nici o putere. Mai trebuie amintit și că femeile sunt îndepărtate de viața politică. Nu li se recunoaște vreun rol în afara spațiului privat al căminului, care nu are atingere cu viața publică. Aceasta înseamnă că numărul indivizilor chemați a juca un rol în cetate poate fi foarte mic în comparație cu masa celor privați de acest privilegiu. Cazul Spartei este poate cel mai grăitor în acest sens și explică, în același timp, perenitatea cetății, cu organizarea ei bine structurată și stagnarea ei relativă, în absența oricărei posibilități de dezvoltare din pricina refugiului obstinat în instituțiile originale și a numărului foarte mic de cetățeni.

## B. Cadrul cultural

### 1. Religia greacă

Religia greacă ne este astăzi familiară datorită legendelor și miturilor ale căror întâmplări au fost folosite de posteritate (Renașterea și clasicismul) ca sursă de inspirație. Ne sunt cunoscuți mai ales zeii Olimpului, aventurile lor tragice sau caraghioase.

Este, evident, vorba de o diviziune superficială. Religia greacă rămâne politeistă. Pluralitatea zeilor implică o ierarhie și o genealogie pe care tradiția le-a explicitat foarte devreme. *Theogonia* lui Hesiod, de exemplu,

reconstituie geneza lumii zeilor, legătura dintre ei, conflictele și filiația lor. Astfel se urzește o strânsă relație între religie și mit, ca mod de narație. Conform tradiției, panteonul grecesc numără doisprezece zei importanți, venerați în întreaga lume greacă, dar având adesea particularități locale.

De asemenea, zeii greci sunt foarte strâns legați de viața cetății ori a grupului social. Cetatea poate să fie plasată sub protecția unei anumite divinități, cum este cazul Atenei, veghează de zeița de la care a împrumutat numele. Religia este legată de viața locală - a cetății sau chiar a familiei. Ea este prezentă în viața de zi cu zi, ceea ce conferă apropierea de divin. În cele două epopei homerice, zeii se amestecă printre oameni și nu se sfiesc să le ia înfățișarea ori să se certe și să îmbrățișeze conflictele muritorilor.

Unele sanctuare erau venerate în întreaga Grecie - cel al lui Apollo, la Delfi, cel al lui Zeus, în Olimp. Aici se practicau cu regularitate unele ceremonii, cum ar fi Jocurile Olimpice, în timpul cărora se decreta o încetare generală a activităților și erau interzise războaiele. O altă dovadă a comunicării constante și diverse între zei și oameni o constituiau prezicerile. Zeii îi avertizează pe oameni, de cei din urmă depinzând interpretarea semnelor pe care le trimit zeii. În pofida unor aspecte care astăzi ne-ar putea părea bizare, de la practicarea sacrificiilor până la preziceri, religia greacă prezintă un evident caracter rațional. De aceea, este interesant de urmărit relațiile pe care le angajează cu discursul filosofic, imediat ce acesta începe să se manifeste. Astfel, Socrate a fost acuzat că nu îi respectă pe zeii cetății și că vrea să impună alți zei. Dar, la o lectură atentă a lui Platon, vedem că el nu punea nicidecum în cauză existența zeilor, el dorea doar să le confere un mai mare grad de raționalitate și inteligibilitate, justificându-le prezența și acțiunile printr-o argumentație rațională.

*Mai mult, prin formele ei, religia greacă a contribuit la închegarea unei viziuni organizate și unificate asupra lumii și a existenței omenești în cadrul acesteia.* Ea a stârnit acele componente ale reflecției care caută ordinea unui univers în care omul este element constitutiv al acestei ordini. Religia a orientat, cel puțin în bună parte, înțelegerea raporturilor dintre om și universul lui, înțelegere întemeiată pe ipoteza că



omul ocupă un loc precis și limitat, dar că îi revine descoperirea universului.

Primii filosofi din Asia Mică - Thales, Anaximandru, chiar Heraclit - și-au bazat opera pe noțiuni împrumutate din mituri. Ceea ce este numit *„logos“* (discurs rațional) nu este total opus lui *„mythos“* (povestire, cel mai adesea despre zei), el derivă din acesta și, chiar dacă aduce o schimbare a perspectivei, nu se detașează complet.

## 2. Limba greacă

Limba constituia pentru greci un adevărat element de identitate. Ea le permitea grecilor să se diferențieze de „barbari“, de non-greci, ea asigura posibilitatea de comunicare, dincolo de variațiile dialectale. În sfârșit, limba nu poate fi separată de întreaga civilizație pe care o poartă în ea.

Greaca este o limbă de origine indo-europeană, despre care se știe, datorită descifrării scriiturii miceniene (1953), că era vorbită încă din mileniul al doilea înainte de Hristos. Forma ei scrisă nu apare decât mult mai târziu. Într-adevăr, sistemul micenian de notare, greu adaptabil pentru greacă, a dispărut o dată cu civilizația care i-a dat naștere, iar grecii par să fi pierdut folosirea scrisului, care nu reapare decât în secolul al VIII-lea, când este adaptat alfabetul fenician.

La prestigiul limbii grecești a contribuit bogata literatură care a fixat în mod durabil forme și genuri în cultura occidentală. S-a putut stabili astfel o paralelă între evoluția gândirii grecești și structurile limbii grecești. E. Benveniste, specialist în indo-europeană, a arătat într-un faimos articol că binecunoscutele categorii ale Ființei stabilite de Aristotel erau, de fapt, o transpunere a categoriilor gramaticale ale limbii pe care o vorbea el. S-a mai spus că, datorită proprietăților limbii grecești (supletea și varietatea construcțiilor, posibilitățile de creație lexicală etc.), au putut să apară noțiuni precum Ființă, ființare și alte abstracțiuni. Sigur că între limbă și gândire este o legătură, dar limba nu determină în mod mecanic gândirea. Dezvoltarea limbii grecești nu se datorește doar structurilor ei, și, chiar dacă ea a făcut posibil discursul filosofic, a fost necesar, de asemenea, un context precis în care potențialitatea ei să se actualizeze.

| Lumea greacă (sec. VIII î.Hr. – 129 î. Hr.) | | |
|---|---|---|
| **evenimente istorice** | **evenimente culturale** | **istoria ideilor** |
| 2100-1400 î. Hr.<br>Dominația cretană | Arta cretană: Cnossos | |
| 1400-1200 î. Hr.<br>Apogeul micenian | Cetăți miceniene | |
| secolele IX-VIII: nașterea cetății | Epopeile homerice<br>Lucrările lui Hesiod | |
| Colonizarea peninsulei italice | 776 - primele Jocuri Olimpice | 600: primii filosofi ionieni (Thales, Anaximandru, Anaximene) |
| 592: Reforma lui Solon<br>508: Reforma lui Clistene | 536: nașterea tragediei | Către 500: Heraclit și Parmenide |
| 492-480: războaiele medice<br>490: Marathon<br>480: Salamina | 472: *Perșii*, de Eschil (525-456)<br>449: începerea lucrărilor Acropolei, comandate de Pericle. Partenonul (447-439) | |
| 445-429: autoritatea lui Pericle<br>427: apogeul Atenei<br>431: războiul peloponesiac<br>404: înfrângerea atenienilor la Aigos-Potamos | 450: tragediile lui Sofocle (496-405)<br>Tragediile lui Euripide (485-406) | 399: moartea lui Socrate<br>428-348/347: Platon<br>384-322: Aristotel |
| 338: înfrângerea de la Cheroneea<br>Triumful Macedoniei | Arta oratorică a lui Demostene (384-322) | |
| 336-323: Imperiul lui Alexandru cel Mare | Arta elenistică | Către 300: începutul Școlii stoicilor<br>306: Epicur și „grădina sa" |
| 129: Grecia devine provincie romană | După 280: dezvoltarea Pergamului | |



*Civilizația greacă rămâne marcată de importanța cuvântului. Viața publică pretinde stăpânirea artei oratorice.* În dialogul *Fedru*, de pildă, Platon descrie fascinația discursurilor abile asupra tinerilor care voiau să-și facă o carieră politică. O altă atestare a forței discursului o constituie și voga sofiștilor, care erau experți în materie de retorică. Chiar și Socrate, care susține că s-a rupt de practica sofiștilor, recurge la un mod personal de folosire a limbajului oral pentru a-și convinge interlocutorul. Se știe că disprețul lui pentru scris era atât de mare, încât refuza să-l folosească. Unele forme literare (epopeea, tragedia, ditirambul) sunt, la rândul lor, dominate de formele oratorice. Cel mai adesea, scrisul era folosit doar ca auxiliar al expresiei orale și al declamației. Unele izvoare istorice arată că grecii nu cunoșteau lectura „în gând", care a început să fie practicată doar când a început era creștină.

# II. Contribuția grecilor

## A. Apariția filosofiei

În *Drept natural și Istorie*, Léo Strauss scrie că filosofia s-a născut când au fost puse întrebări despre natură, mutația esențială coincizând cu momentul în care gândirea încetează să accepte tradiția ca argument de autoritate, pentru a căuta ea însăși cauza fenomenelor. J. P. Vernant, la rândul său, explică (în *Mit și gândire la greci*) că gândirea rațională se desprinde de mit într-o mișcare dialectică: asemănare - distanțare, diferența esențială fiind aceea că mitul răspunde dinainte la întrebări pe care rațiunea începe abia să și le pună. Cele două puncte de vedere concordă: *rațiunea se manifestă când apare o suită de întrebări explicite, o interogație conștientă, în locul unei gândiri non-problematice, a cărei evidență este garantată de o autoritate transcendentă.*

Filosofia implică, așadar, o relație de contradicție cu discursul anterior, care nu este neapărat o respingere, ci o interogație asupra fundamentelor sale, asupra validității răspunsurilor sale. Socrate este moștenitorul unei îndelungi practici a acestui demers interogativ, care nu respinge autoritatea gândirii impuse de tradiție, dar nici nu o acceptă decât dacă este limpede justificată de rațiune. Ca o exemplificare a

acestei atitudini, am putea cita începutul dialogului *Republica*, în care Socrate îi pune venerabilului Cephalos, bătrân, brav și înțelept întrebări chiar despre fundamentul înțelepciunii.

## 1. Problema Ființei

Primii gânditori greci, originari din Asia Mică, au fost „fizicienii", ei voiau să cunoască natura (physis). Prin acest termen, denumeau totalitatea fenomenelor observabile, pe care voiau să le explice folosind noțiuni clare, foarte diferite de puterile oculte ale mitologiei. J. P. Vernant arată că, față de *predecesori, originalitatea lor constă în aceea că ei concepeau aceste puteri în mod abstract și le atribuiau un efect precis și limitat.* În ochii lor, lumea fenomenelor încetează de a fi o lume opacă, confuză și imprevizibilă, ea se supune unor principii stabile de funcționare. Rațiunea de a fi a fenomenelor este redusă la un ansamblu de cauze, ținând ele însele de fapte observabile și, prin urmare, excluzând orice intervenție a forțelor oculte și incomprehensibile. Astfel, principii precum apa, aerul, focul devin rând pe rând explicația ultimă a tot ce există. Dincolo de ceea ce este depășit, această gândire are principalul merit de a fi operat distincții, de a fi separat ceea ce era indestructibil legat până la ei, ceea ce înseamnă *primul efort de clarificare prin care sunt trasate principii, precum cauzalitatea.*

În alte părți ale lumii grecești, și mai cu seamă în Italia, se instaurează alte forme de gândire, care pun un și mai mare accent pe studiul omului, îndeosebi pe *dualitatea existenței sale, materie și totodată spirit.* Ideea că îndărătul „physis"-ului, dincolo de fenomene, există o realitate non-spațială, imaterială, devine una dintre temele majore ale acestui curent. Aparent opus primului, pentru că insistă asupra unui plan al existenței invizibil, acest curent se înscrie în același efort de raționalizare, căci departe de a amesteca planurile și de a le confunda, operează o separație netă. La aceasta se adaugă și preocuparea de a identifica principiul care guvernează această dualitate. Insuficiența naturii perceptibile singure conduce la ipoteza unei entități ultime, mai profunde, susceptibile de a da seama de tot ce există, „Ființa". Parmenide reprezintă în acest curent culmea cercetărilor.

Gândirea clasică greacă este punctul de convergență al acestor două



tipuri de reflecție. Platon, de exemplu, va pune în centrul operei sale raportul dintre fenomenele lumii perceptibile și principiile lumii inteligibile, care permit înțelegerea celei dintâi. Altfel spus, el va încerca să pună de acord, în comprehensiunea ființei, *dimensiunea vizibilă a fenomenelor și apartenența lor la un plan de realitate non-material.*

## 2. Cunoaștere și raționalitate

Efortul întreprins de gânditorii greci duce progresiv la căutarea unei unități a fenomenelor. Dincolo de multiplicitatea și schimbarea care afectează lumea perceptibilă, putem oare găsi un principiu de stabilitate? Heraclit, gânditorul mobilității universale, așa cum apare din puținele fragmente păstrate din opera sa, stabilește, totuși, existența „logos"-ului, rațiune comună, principiu unificator. *Filosofia greacă, în ansamblul ei, va fi căutarea acestei identități și a acestei unități care îi va oferi cheia ordinii cosmosului.*

Ideile platoniciene sunt un exemplu remarcabil al acestui demers intelectual, menit a domina diversitatea fenomenelor perceptibile, supunându-le organizării noțiunilor inteligibile. Chiar dacă acestea din urmă nu sunt concepte în sensul modern al termenului, ele le prefigurează, permițând fixarea fluxului schimbător al realităților perceptibile, despre care Socrate, la sfârșitul dialogului *Cratylos*, spune că este condiția necesară a oricărei cunoașteri.

În această căutare, instrumentele logicii și matematicii joacă un rol esențial. Pentru Platon, ideile matematice sunt arhetipul tuturor celorlalte. Într-o altă ordine de fapte, reforma democratică a lui Clistene, la Atena, se inspiră din noțiunile de egalitate, Aristotel definește justiția plecând de la proporții, Socrate îi reproșează lui Callicles că gândește greșit pentru că nu acordă destulă atenție geometriei... În noțiunile matematice, grecii descoperă în stare pură un obiectiv de gândire care răspunde aspirațiilor lor de *identitate, stabilitate, non-contradicție.* Ele permit schițarea unei forme organizate de înțelegere a lumii, dar pur speculative, care, prin simplitatea și rigoarea ei, contrastează cu universul mobil și fluctuant al fenomenelor perceptibile, ceea ce pentru J. P. Vernant constituie explicația lipsei de legătură între matematică și fizică; deja în epoca elenismului târziu, Arhimede va pune în practică o fizică

matematică, din care, de altfel, mult mai târziu, se va inspira Galilei. Fizica modernă va constitui o ruptură față de ideea dominantă (deși nu exclusivă) a grecilor – prăpastia dintre natură și gândire – și va da o utilizare practică instrumentului matematic.

### 3. Reflecția morală

Gândirea greacă se preocupă în mod cu totul special de felul în care oamenii trebuie să-și organizeze existența. Problema regulilor de comportament este esențială și ea impune reflecția asupra rostului pe care-l are omul în univers. În *Fedon*, Socrate, trăindu-și ultimele clipe, le explică prietenilor adunați în jurul său că în tinerețe fusese interesat de filosofii care studiau natura, dar, că, decepționat de aceștia, s-a aplecat repede către cercetarea ființei omenești. Maieutica socratică se vrea, într-adevăr, o explicație practică a principiului înscris pe frontispiciul sanctuarului lui Apollo din Delfi: „Cunoaște-te pe tine însuți".

Marile opere clasice pun problema moralei în strânsă relație cu politica. În *Republica*, cea mai bună cetate devine rapid paradigma de care Socrate se va servi pentru a gândi obiectul inițial al căutării sale, omul drept. La fel, Aristotel, la sfârșitul *Eticii*, îi semnalează lui *Nicomah* că lucrarea va avea drept continuare logică *Politica*. Aceasta denotă că în perioada de apogeu a Greciei, cetățeanul era considerat, cel puțin teoretic, drept forma cea mai desăvârșită de individ. *Ceea ce explică de ce virtuțile grecești sunt în primul rând publice*; cele mai mari merite sunt întruchipate de valorile războinice (eroii epici) sau de cele relative la justiție (legislatorii). Și unele, și celelalte sunt, totuși, încadrate în anumite limite care le apără de excese sau de carențe. Acțiunile omenești trebuiau să fie subordonate echilibrului, care, în perioada clasică, va îmbrăca forma specifică a măsurii matematice (vezi definirea justiției prin egalitatea proporțiilor la Aristotel). Etica este, așadar, mai puțin o chestiune de conștiință interioară, cât un fapt obiectiv.

Aici apare o trăsătură de seamă a gândirii grecești: rațiunea nu este înțeleasă în termeni de eficacitate, ea este înainte de toate un etalon, un criteriu care permite o măsurare. Altfel spus, *ea face din comportamentul uman un domeniu în care un adevăr este posibil, iar nu ca în zilele noastre, un univers de valori*. Astfel, de exemplu, Socrate afirmă că



nimeni nu este rău în mod voluntar, ceea ce înseamnă că acțiunea rea nu este rezultatul unei intenții, ci al unei erori. Un individ acționează prost pentru că se înșală asupra finalității actului său (iar nu printr-o voință intrinsec greșită). Dacă Aristotel contestă această afirmație, construind o teorie a responsabilității mai apropiată de cea din zilele noastre, nici el nu pune la îndoială ideea conform căreia comportamentul este o chestiune de cunoaștere, mulțumindu-se să facă individul responsabil de propria ignoranță. Pretutindeni, Binele rămâne inseparabil de Adevăr.

O dată cu filosofiile elenistice, reflecția morală își schimbă traiectoria, și anume se detașează de cadrul cetății, devenit caduc. Deja gândirea platoniciană se găsise confruntată, prin condamnarea lui Socrate, cu dificila problemă a conflictului dintre omul drept și cetate. O dată cu dispariția cetății, noi atitudini ies la iveală. Epicurienii se refugiază într-o etică particulară, stoicii, dimpotrivă, își extind reflecția la „cosmopolis". În pofida aparențelor contradictorii, ambele curente contribuie la lărgirea gândirii morale, *căci renunță la ideea cetățeanului și universalizează reflecția*. Noțiunea de cetățean era foarte restrictivă, ea înlătura sclavii, străinii, femeile... Epicurienii și stoicii abolesc barierele: statutul social nu este suficient pentru a defini meritele. Și Marc-Aureliu, care ajunge împărat, și Epictet, un fost sclav, își înscriu deopotrivă numele în stoicism. În Antichitatea târzie, ființa omenească dobândește o accepție mai largă, „humanitas", idee care avea să joace un rol esențial.

## B. Politica greacă

Grecii sunt cei care au inventat politica, cuvântul care o denumește, practicarea ei și reflecțiile teoretice asupra esenței ei. Evident că și înaintea lor au existat comunități, principii de organizare, forme ale puterii. Dar, ca și în gândirea mitică, era vorba de o ordine tradițională, care se impune indivizilor sub forma unei autorități incontestabile, a cărei rațiune de existență trebuie căutată în divinitate, supranatural sau în puteri oculte. Grecii resping această origine, fără ca măcar să-și pună întrebări asupra ei: pentru ei, politica, asemenea naturii din care face parte, este o chestiune de rațiune, deci o știință de dobândit și o practică de stăpânit.

## 1. Cetatea, cetățeanul, legea

Practicarea politicii grecești este inseparabilă de modul de organizare specific, „polis"-ul (cetatea). Spre deosebire de Orient, unde există mari imperii (Persia), lumea greacă este fărâmițată într-o multitudine de entități independente, care se pot uni în caz de pericol (războaiele medice), fără a-și pierde independența. Organizată pe un teritoriu în egală măsură urban și rural, cetatea este un univers restrâns ca dimensiune, care autorizează participarea directă și efectivă a fiecărui individ la viața socială. Spre deosebire de imperii, în care puterea este apanajul unui mic număr de oameni, cetatea este o formă care permite tuturor să influențeze destinul comunității. Lucrul se întâmpla mai ales în cetăți precum Atena, unde se dezvoltă experiența democratică, dar rămâne valabil, în parte, și pentru alte forme de guvernământ.

Individul grec are un statut instituțional, el este cetățean, cu condiția să nu fie sclav sau străin în cetatea în care locuiește. Ceea ce înseamnă, după cum spune Aristotel că, după împrejurări, el poate să comande sau să se supună ordinelor. A ști să îndeplinești, pe rând, aceste două operațiuni, și nu doar pe una dintre ele, înseamnă participare reală. *Cetățeanul, supus și instrument al autorității - iată inovația majoră care-l deosebește pe omul grec de supusul imperiilor. Aceasta presupune un raport de egalitate (ceea ce reprezintă, de asemenea, un aport esențial la reflecția politică)*, concepută, după caz, ca egalitate directă sau proporțională, după cum o arată analiza asupra cetăților aristocratice din cartea a III-a a *Politicii* lui *Aristotel*. Dar în toate cazurile, ceea ce reglează raporturile între cetățenii recunoscuți ca fiind asemenea este principiul egalității între egali. Chiar dacă are valoare etică, egalitatea este înainte de toate o noțiune matematică. În forma sa cea mai desăvârșită, politica greacă de aici își extrage caracterul rațional.

Pentru a se putea stabili un sistem de acest fel, trebuie ca autoritatea să nu fie personalizată. Grecii erau deplin conștienți de acest aspect, se mândreau că sunt singurii oameni liberi pentru că nu se plecau în fața regelui, ci în fața legilor. *Noțiune esențială în politica greacă, legea reprezintă autoritatea între egali.* Ea nu își are obârșia în voința unui individ, ea trebuie să fie dezîncarnată. Efort considerabil de abstractizare care face din lege o entitate incontestabilă, pentru că nu este expresia



nici unui particularism. Oricare cetățean, dacă ocupă o funcție administrativă, poate să o exercite, deci să o aplice, dar ea nu îi aparține, iar el nu este nici sursa, nici depozitarul exclusiv al legii. Celebra prozopopee pe care o expune Socrate în *Criton*, în ajunul morții sale, este o remarcabilă ilustrare a respectului pe care i-l inspira legea omului grec. Deși este condamnat la moarte, Socrate nu concepe posibilitatea de a se sustrage judecății care i se cuvine pentru că aceasta emană din aceleași legi la care s-a raportat în întreaga lui existență. Chiar dacă prin legi se poate greși și condamna un om nevinovat, aceasta nu absolvă individul de supunere. Poate că Platon a înfrumusețat puțin lucrurile *a posteriori*, dar textul pune în lumină raportul dintre cetățean și cetate. Prin aceasta înțelegem și ce loc important ocupă viața politică în existența cetățeanului, mulți considerând-o ca fiind cea mai nobilă. Om politic înainte de toate, cetățeanul împlinește un soi de ideal. Firește, în realitate, viața cetăților grecești este departe de a fi un loc de continuă tihnă: conflictele nu contenesc a-i afecta bunul mers. Într-o măsură mult mai mare ca în zilele noastre, a fi cetățean însemna și să-ți riști viața, dar modelul era suficient de bine instituit pentru ca ambițioșii să-și ia toate precauțiunile. Un om ca Pericle, care a reușit să influențeze în mod hotărâtor politica ateniană timp de mai bine de douăzeci de ani, nu accepta drept unic titlu decât pe acela de primul cetățean.

## 2. Tipologia regimurilor

Grecii au elaborat clasificări, inventariind diferitele tipuri de guvernare. Vreme de mai bine de un mileniu, ele au fost pentru succesori ceva de nedepășit, chiar dacă au suferit modificări în cursul timpului. În *Politica*, Aristotel propune o tipologie „în oglindă", comportând fiecare o ierarhie a trei regimuri. De-o parte, puterile care guvernează în interesul tuturor, dar se diferențiază prin forme: monarhia (guvernarea unui singur individ), aristocrația (guvernarea celor mai buni), republica sau „politeia" (guvernarea tuturor). De cealaltă, denaturarea formelor respective: tirania, oligarhia, democrația, care reprezintă regimuri guvernând în interesul anume al unui om sau al unui grup. Monarhia apare deci drept cea mai bună guvernare, iar tirania drept cea mai rea, conform ideii proximității circulare a polilor opuși, caracteristică pentru gândirea greacă.

Fără îndoială, astăzi atenția ne este atrasă îndeosebi de experiența ateniană a „democrației“ și de analiza fenomenului tiraniei. Prima se referă la reforma introdusă de Clistene în 508 î. Ch. Spre deosebire de Sparta, care până la sfârșitul istoriei sale va rămâne o cetate dominată de aristocrație, Atena adoptă o atitudine diferită, care lasă loc participării tuturor cetățenilor, indiferent de rangul lor. Fondată pe principiul matematic de egalitate, *democrația ateniană prefigurează formele moderne ale democrației politice, suprimând orice particularitate calitativă pentru a nu conserva decât principiul cantitativ, care asigură tuturor acces egal la funcțiile de conducere.* În pofida scurtimii și dificultăților sale, în pofida criticii unor contemporani, precum Platon, această experiență avea să marcheze profund imaginarul occidental, care a trebuit să aștepte însă un timp apreciabil pentru a putea lua serios în considerare punerea în practică a unui regim similar.

Analiza tiraniei este importantă din alte motive. Acest regim, hulit de cea mai mare parte a grecilor, se desenează ca negativul universului cetății. Pentru greci, *tirania este cea mai rea guvernare și chiar, într-un anume sens, negarea oricărei guvernări, pentru că presupune, înainte de toate, absența legilor.* Deși s-au înregistrat exemple de tiranii „bune“, adică de puteri ilegale moderate și interesate de binele public, tirania rămâne pentru greci definitiv marcată de ilegitimitatea ei originară. Ea se prezintă ca o abolire, mereu posibilă, a fundamentului politicii – legile. La polul opus, câteva figuri semilegendare de legislatori, pe care tradiția îi prezintă atât de dezinteresați, încât au renunțat la orice exercitare a puterii.

### 3. Cetatea cea mai bună

Tipologiile filosofilor greci nu sunt clasificări obiective, ele includ judecăți de valoare care implică preferințe. Există, așadar, o gândire politică, dar nu putem vorbi încă de știință politică în sensul modern al cuvântului. Acei oameni trebuia să descopere care sunt cele mai bune condiții de dezvoltare a existenței umane. Noțiunea de cetate nu se reduce la ideea de supraviețuire, adică de satisfacere a nevoilor primordiale. După cum spune Aristotel, cetatea nu are drept scop doar să-i permită omului „să trăiască“, ci acesta trebuie „să trăiască bine“, ceea ce



nu înseamnă să trăiască în lux sau în bunăstare materială, ci să trăiască în condiții care să-i permită dezvoltarea tuturor facultăților proprii omului, *care nu sunt de ordin economic,* ci etic. Cea mai bună cetate se definește prin maniera de înțelegere și de trăire a existenței.

Miza politică este, așadar, legată de chestiunea scopurilor existenței umane. Ea este inseparabilă de reflecția asupra eticului. Dar nu pare a fi existat un consens între greci asupra acestui punct, după cum o dovedește confruntarea dintre Platon (și chiar Aristotel) și sofiști. Dificultate care se repercutează, prin mijloacele sale proprii, în tragedia greacă, în care sunt puse față în față (*Antigona*) două surse diferite de legitimitate. Scopurile cetății sunt o chestiune problematică.

În perioada clasică, dilema este circumscrisă următoarei probleme: ordinea cetății ține de convenție sau de natură? Unii sofiști, mai târziu și epicurienii, consideră că oamenii hotărăsc ceea ce este bun pentru ei. Legea este, în esență, convențională, este rezultatul unei înțelegeri între indivizii care trăiesc împreună. Prin urmare, ei o pot modifica, transforma, dacă simt că este necesar ori nu mai sunt convinși de utilitatea ei. Alți gânditori consideră că la baza politicii stă forța, convenția legilor nefiind decât o formă deghizată de a pune stavilă forței în avantajul celor slabi. Acesta ar fi, foarte sumar rezumat, punctul de vedere susținut de Callicles în dialogul *Gorgias* al lui Platon.

Filosofi precum Socrate socotesc că, dimpotrivă, baza ordinii politice nu depinde de o convenție între oameni, ci de natură și că le este dat indivizilor să-i descopere și să-i urmeze exigențele. Ea se integrează în ordinea lumii pe care oamenii pot și trebuie să o descopere, dar nu au puterea de a o schimba. Cea mai bună guvernare nu are drept scop folosul cetățeanului, ci binele lui. În acest sens trebuie înțeleasă una dintre cele mai importante demonstrații a lui Socrate în *Gorgias*: este mai bine să suporți o pedeapsă decât să te sustragi de la aceasta. Deși este neplăcută, o pedeapsă îl îndreaptă pe cel care o ispășește, în timp ce nepedepsirea nu îi aduce nici un bine, ci doar un avantaj. Etica biruie interesul. *Republica* reia această teză, dar pune în evidență caracterul improbabil al realizării ei efective. În primele cărți, Socrate purcede la descrierea „celei mai bune cetăți în cuvinte“, un fel de paradigmă a celei mai bune guvernări. În cursul expunerii sale, el subliniază puținele șanse

pe care le-ar avea de a se realiza o asemenea cetate și, de altfel, sfârșește prin a-și întrerupe analiza pentru a da un curs diferit dialogului. În alte dialoguri, îndeosebi în *Politica* și *Legile*, Platon revine asupra acestei chestiuni, dar pentru a arăta limitele oricărei politici: cea mai bună cetate rămâne o ipoteză, fiind totuși indispensabilă pentru evaluarea cetăților existente în realitate. Aristotel, care abordează problema politicii prin studierea regimurilor care există, face un demers analog, propunând reflecții asupra celei mai bune cetăți „în sine", în afara oricărui context efectiv.

Insolubilă și totuși inevitabilă, problema cetății celei mai bune reflectă, prin contradicțiile ei, dificultățile gândirii politice grecești. Dar, *înainte de toate, dovedește efortul de raționalizare*: viața comunității este pentru prima dată gândită în termeni raționali, într-un mod atât de evident. Oamenii nu se supun orbește vieții sociale, ei au posibilitatea de a reflecta asupra ei și de a o influența. Este prima idee a libertății occidentale. Această cugetare este și o meditație asupra scopului politicii. Dacă omul este „ființă socială" (*zoon politikon*), după faimoasa formulare a lui Aristotel, este de datoria lui să afle care-i sunt scopurile și de asta depinde însăși definiția omului, locul său în univers. *Meritul gânditorilor din perioada clasică este de a fi sugerat că omul nu trăiește în societate doar pentru a-și satisface nevoi materiale, pentru a supraviețui, ci pentru a-și împlini o anume „umanitate"*. Prilej de interogații, controverse, incertitudini, problema cetății este prin excelență chestiunea care interzice conceperea politicii în termenii unor simple mijloace, ea este putere a Rațiunii care legiferează, nu doar gestionează.

## C. Arta greacă

Mai mult decât alt domeniu, arta greacă a avut o influență decisivă asupra culturii occidentale. Considerată adesea drept o perfecțiune inegalabilă, ea a constituit o sursă de inspirație și de înnoire cvasiconstantă. Hegel a scris în *Estetica* sa că grecii reprezintă momentul de apogeu al artei:

> *Arta a fost în Grecia cea mai înaltă expresie a absolutului, iar religia greacă este religia însăși a artei.*



O influență hotărâtoare au exercitat mai ales arhitectura și sculptura. Multe dintre operele originale au dispărut, dar s-au păstrat numeroase copii, mai ales cele executate de romani. Descoperiri recente au condus la diversificarea și aprofundarea cunoașterii noastre despre arta greacă, dar imaginea de ansamblu a rămas aceeași. În secolele precedente, pictura greacă era necunoscută, prețioase eșantioane fiind date la iveală abia de cercetări recente, ceea ce a făcut ca ea să nu beneficieze de același prestigiu ca arhitectura și sculptura.

### 1. Arhitectura și sculptura

Principala caracteristică a arhitecturii și sculpturii grecești este preocuparea pentru armonie. Nu gigantism ca la egipteni, ci căutarea unui echilibru și a unei perfecțiuni în forme. Se știe că, pentru a se stabili raportul de proporții considerat ideal pentru diferitele părți ale unui edificiu sau ale unui corp, se apelează la calculul matematic. Faimosul număr de aur pe care îl căutau artiștii greci exprimă idealul de armonie absolută, tradus în expresie matematică. Dar nu era vorba doar de intelectualism: arta greacă este de inspirație religioasă și este consacrată cultului. *Referirea la număr și la proporție este concepută aici ca expresie a unei ordini implicite a lumii.* Tot astfel, căutarea perfecțiunii în reprezentarea corpului în arta statuară este legată de caracterul divin, iar nu de omenescul acestuia. Frumusețea sculpturii tindea spre perfecțiunea a ceea ce reprezenta ea. Statuia pe care a sculptat-o Fidias pentru templul lui Zeus din Olimp, pe care anticii o considerau una dintre cele șapte minuni ale lumii, este o ilustrare a acestui ideal. În epoca târzie, în *Enneade*, filosoful neoplatonician Plotin scria că Fidias l-a reprezentat pe Zeus „fără a arunca nici o privire asupra lucrurilor perceptibile, concepându-l așa cum ne-ar apărea dacă s-ar arăta vreodată dinaintea ochilor noștri".

În decursul timpului se poate urmări o evoluție: de la o artă mai rigidă în epoca arhaică, se ajunge la o estetică mai suplă, chiar manieristă în epoca târzie, trecând prin epoca clasică, secolul al V-lea î. Ch., cu Acropole din Atena, reconstruită după al doilea război medic. Aici se află câteva dintre cele mai renumite monumente: Erehteionul și Cariatidele, dar mai ales Partenonul lui Fidias. Se pot remarca și diferențe geografice

între arta de pe continent și cea din insule. Dar, pe ansamblu, continuitatea prevalează, conferind artei grecești o mare unitate de inspirație, datorată, cu siguranță, calității de ansamblu a execuției. Noțiunea de „teknè" (pe care Aristotel o prezintă în strânsă legătură cu cea de „poiesis") sau fabricarea obiectelor, își găsește în arta greacă o ilustrare exemplară, neavând acel *savoire-faire*, acea cunoaștere practică a procedeelor care duc la crearea obiectului.

Succesul de care s-a bucurat ulterior arta greacă, îndeosebi în Renaștere, se datorește în bună parte idealului uman pe care îl exprimă prin *simțul măsurii, nevoia de echilibru, voința – ambiguă, dar fecundă – de a imita natura și, totodată, de a ajunge la forme desăvârșite de exprimare.* Occidentul a vrut să vadă în această formă de artă realizarea exemplară a unui anumit umanism. din care a făcut, începând cu epoca modernă, o trăsătură definitorie a civilizației sale.

## 2. Literatura

Nu în mai mică măsură decât arta, și literatura a constituit un model fără încetare reluat de posteritate. Dintre toate genurile cultivate de greci, trebuie menționate îndeosebi, pentru prestigiul influenței pe care au exercitat-o, epopeea și tragedia.

Cele două poeme homerice, *Iliada* și *Odiseea* relatează episoade din războiul troian. Considerate multă vreme pure legende, aceste epopei au căpătat fundament istoric, în secolul trecut, când au fost descoperite în Asia Mică ruinele Troiei. Cu toate acestea, nu deținem suficiente informații asupra originii acestor poeme și chiar anticii au lansat o sumedenie de zvonuri legate de Homer, presupusul lor autor, iar mai multe orașe își disputau onoarea de a fi locul de naștere al poetului. Începând cu secolul al XIX-lea, prin acumularea informațiilor istorice, s-a constatat că epopeea este un fenomen cultural care depășește cu mult aria geografică și epoca greacă, dar imaginarul occidental s-a alimentat îndelung din aceste poeme care au dat naștere la imitații, conștiente și dorite, precum *Eneida* lui Virgiliu, în epoca romană.

Înainte de toate, cele două epopei homerice traduc un puternic sentiment de apartenență și de atașament la comunitatea națională. Expediția organizată împotriva Troiei a avut drept cauză nevoia de a fi



răzbunat afrontul adus grecilor. Pe de altă parte, Ulisse nu-și va afla deplin liniștea decât după ce se va întoarce în regatul lui. Grupul social este întruchipat de figuri emblematice, eroi - jumătate oameni, jumătate zei – precum Ahile, eroul din *Iliada*, fiu al unui muritor și al unei zeițe, aproape invulnerabil în luptă. Eroul este în mai mică măsură o figură individuală, cât mai ales expresia exemplară a comunității. De asemenea, se poate sesiza o diferență între Ahile (*Iliada*), războinicul, prototip ideal al grecului, și Ulisse (*Odiseea*), deja individualizat. Opoziția se accentuează și mai mult dacă observăm că Ahile dispune de puteri supraomenești, că el reprezintă în esență valori războinice, în timp ce Ulisse se servește în primul rând de mijloace naturale, îndeosebi de viclenie („metis"), valoare practică, prin excelență omenească, în viziunea grecilor.

Epopeea greacă este însă mai mult decât istorisire marcată de sentimentul național. Eroii epici sunt personaje care se confruntă cu un destin complex și nesigur. Prin aceasta se întâlnesc cu preocupările lui Hesiod, care, cam în aceeași perioadă, scrie *Teogonia*. Prin epopee, este exprimată ordinea lumii și înțelegerea acesteia. În *Iliada*, înlănțuirea episoadelor este marcată de o serie de dezechilibre care capătă sens în ofensa comisă de Paris, vinovat de a fi răpit-o pe Elena, soția lui Menelau. Povestirea nu se va opri decât atunci când se va obține întoarcerea la echilibru. Așadar, în povestirea epică se exprimă o întreagă concepție despre vină, pedeapsă și dreptate („dikè"), ea devine *o meditație asupra locului pe care-l ocupă omul în această ordine, despre posibilitățile și alegerile care îi sunt permise și care trasează limitele acțiunilor sale.*

Tragedia greacă se naște într-un moment diferit al culturii, nemaifiind istorisire despre origini, ci reflecție asupra unui moment critic din viața cetății. Ea a apărut o dată cu bulversările de tot soiul care marchează secolul al V-lea î. Ch. Remarcabil este faptul că, deși n-a avut decât o durată foarte limitată, aceasta n-a împiedicat genul literar să cunoască tot felul de imitații.

Fără nici o îndoială, tragedia este legată de cultul lui Dionysos, piesele fiind reprezentate cu ocazia serbărilor consacrate acestui zeu. Această apropiere l-a condus pe Nietzsche să formuleze în legătură cu „nașterea tragediei" o celebră interpretare întemeiată pe trăsăturile caracteristice

cultului lui Dionysos și viziunea asupra acestei divinități. În orice caz, în tragedie este certă noțiunea de sacru, întărind ipoteza originii religioase a acestui gen. Totuși, trebuie adăugat faptul că reprezentațiile luau și caracter politic, pentru că erau organizate de magistrații cetății și la ele erau invitați toți cetățenii.

Caracterul politic al tragediilor apare limpede la lectura puținelor piese care ne-au rămas de la cei trei autori care nu au căzut în uitare: Eschil, Sofocle, Euripide. „Materia" este aceeași cu cea din epopee sau din povestirile mitologice, dar punctul de vedere s-a schimbat. J. P. Vernant rezumă diferența astfel: „Eroul legendar a încetat de a mai fi un model [...], el a devenit o problemă". Într-adevăr, în timp ce epopeea povestește, tragedia pune întrebări, ceea ce prinde contur în însăși structura genului. Acțiunea se desfășoară întotdeauna pe două planuri: unul al personajelor individualizate, care acționează și dialoghează pe scenă, și altul al corului, care privește și comentează, se emoționează sau se indignează într-un spațiu separat, „orchestra". Pentru ca eroul să fie în centrul unei dezbateri, tragedia pune în scenă o tensiune, chiar un conflict între două momente: *trecutul cetății, care adeseori este reprezentat prin eroul legendar, și prezentul, marcat de schimbare, de transformarea instituțiilor.* Astfel în *Orestia* lui Eschil (tragedie consacrată lui Oreste) sunt opuse două viziuni asupra justiției: *una tradițională, bazată pe ciclul infernal al răzbunării și al tributului de sânge, alta care are drept rezultat instituirea unui tribunal al înțelepților, instanță specific umană, care pune capăt lanțului nesfârșit al asasinatului.* În *Antigona* de Sofocle vedem, de asemenea, confruntându-se o justiție tradițională – de inspirație religioasă, care îi impune Antigonei să-i facă un mormânt fratelui ei – și justiția foarte umană a lui Creon, care reprezintă cetatea. Forța tragediei constă în prezentarea conflictului dintre două legitimități, care, fiecare în ordinea proprie, este acceptabilă. Cetățeanul spectator este astfel îndemnat să cugete el însuși la mizele puse în joc, la raporturile complexe, uneori venind în contradicție cu principiile originare ale vieții sociale.

În sens larg, tragedia incită la meditație asupra acțiunilor omenești, asupra responsabilității, asupra limitelor pe care este nevoită să și le impună, asupra relației cu o ordine determinată a lumii. În această direcție trebuie, fără îndoială, interpretat mitul lui Oedip pe care îl



prezintă Sofocle: eroul încearcă în mod disperat să-și controleze actele, pentru ca în cele din urmă să descopere că n-a fost decât o marionetă într-o situație care îi scapă, că *este pentru el însuși enigma pe care credea că a rezolvat-o.* Omul din secolul al V-lea î. Ch., confruntat cu schimbări considerabile, nu mai are certitudinile reconfortante din trecut. Și atunci, ajunge să-și pună întrebări despre sensul propriei condiții și să nu mai accepte o interpretare care a devenit nesatisfăcătoare. Această universalitate a tragediei a asigurat supraviețuirea genului, punând în scenă, într-o dimensiune metafizică, însăși condiția omului așa cum va fi ea înțeleasă de modernitatea occidentală. Tragicul, ca tip de gândire, de la Pascal sau Racine la Nietzsche și existențialiști, n-a încetat să ofere cadrul pentru interogațiile unei gândiri pe care certitudinile – fie religioase, fie profane – nu o mai satisfac.

## III. Principalele curente ale gândirii grecești

### A. Idealismul platonician

În istoria ideilor, Platon reprezintă o etapă majoră. Opera lui nu poate fi rezumată în câteva pagini, de aceea nu vom face decât să indicăm, ca o incitare la lectură, câteva piste. S-a născut în 428 sau 427 î. Ch. într-o familie de aristocrați atenieni, puțin după izbucnirea războiului peloponeziac, pe când se stingea din viață Pericle. A murit în 348 sau 347, cu câțiva ani înainte ca Filip al Macedoniei să suprime independența cetăților grecești, după bătălia de la Cheroneea (338). Aceste date sunt un argument suficient întru demonstrarea faptului că viața lui Platon s-a petrecut într-un moment critic. Ele capătă o și mai mare pregnanță dacă adăugăm că Socrate, pe care Platon l-a făcut eroul dialogurilor sale, a murit în 399, condamnat de judecători, în perioada crizei care a urmat după înfrângerea Atenei în războiul peloponeziac, eveniment care va aduce o schimbare ireversibilă. Platon n-avea încă treizeci de ani. Aceasta înseamnă că opera lui va lua amploare în cei cincizeci de ani care despart declinul Atenei de aservirea cetăților grecești... Desigur, condițiile istorice nu sunt suficiente pentru a explica o operă, mai ales când are o întindere excepțională precum cea a lui Platon, totuși ele fac să apară mai clare premisele acesteia.

Scrierile lui Platon care ne-au parvenit cuprind o serie de dialoguri (36 a căror autenticitate este aproape sigură, fără a pune la socoteală câteva texte apocrife) și scrisori a căror autenticitate este uneori discutabilă. Această masă de scrieri excepționale ne permite să cunoaștem cu o anumită fiabilitate gândirea autorului lor și explică, în orice caz, ecoul pe care l-a avut asupra posterității, chiar dacă nu toate operele platoniciene au fost cunoscute în toate epocile care au urmat.

Între alte trăsături caracteristice, opera lui Platon se prezintă sub formă de dialoguri, al căror personaj principal este figura emblematică a lui Socrate. Platon nu este singurul care a cultivat dialogul; această formă o găsim și la alți autori, mai ales la Xenofon, dar ea conferă o structurare specifică gândirii platoniciene. Prin natura sa, dialogul aduce în scenă mai multe personaje și semnificația discursului lor devine problematică atunci când nu se poate afirma că un interlocutor reprezintă gândirea autorului. Întrucât dialogul platonician nu este o simplă retorică, ci o veritabilă punere în scenă a unei probleme filosofice, în care nici un protagonist nu deține cheia, *el trebuie considerat o formă care nu aduce răspunsuri, ci doar întrebări*. În acest sens, fără îndoială, merită să figureze la originea gândirii filosofice.

Raportul lui Platon cu Socrate este un alt fapt extraordinar în istoria ideilor. Și alți filosofi sau istorici folosiseră înaintea lui Platon figura lui Socrate, printre ei și Xenofon. Dar nici unul n-a găsit resursele de a da acestei relații o fecunditate comparabilă cu cea a dialogurilor platoniciene. Nu este posibil să discutăm aici (presupunând că lucrul ar fi posibil) relația dintre cei doi gânditori; cel care a refuzat să scrie și cel care a scris, în pofida reticențelor pe care i le trezea acest mod de comunicare. Dar, fără îndoială, cel mai important lucru este că destinul lui Socrate, care nu poate fi separat de destinul cetății ateniene, a hrănit gândirea lui Platon, fără a o împiedica să se dezvolte. Și poate că Socrate a reușit prin Platon una dintre ambițiile sale: să moșească intelectual unul dintre interlocutori, așa cum mama sa moșea femeile însărcinate...

## 1. O filosofie a cunoașterii

În acest domeniu, gândirea lui Platon se situează, într-un punct în care se întâlnește cu gândirea unor predecesori: filosofia ioniană,



Parmenide și Socrate. De la primii reține dificultatea de a întemeia o cunoaștere a naturii, mai ales când se afirmă, asemenea lui Heraclit, mobilitatea tuturor lucrurilor (sfârșitul dialogului *Cratylos*). De la ultimul, moștenește metoda de investigație, felul de a pune întrebări și de a se îndoi de certitudinile admise în mod curent. De la Parmenide împrumută meditația ontologică, precum și dificultățile teoriei lui, în special reconcilierea dintre „unul" și „multiplul", relațiile dintre diversificarea senzorialului și unicitatea Ființei.

Spre deosebire de discipolii filosofilor ionieni, spre deosebire de noua școală a sofiștilor, pe care Platon o văzuse de mult dezvoltându-se la Atena, el se opune ideii unei schimbări perpetue, care ar face insesizabil ansamblul fenomenelor, și ipotezei că omul este măsura tuturor lucrurilor (Protagoras). Pentru Platon, cunoașterea nu se potrivește cu diversitatea, dar nici nu poate fi rezultatul unei convenții pur omenești. Pentru a combate aceste ipoteze, Platon afirmă: cunoașterea nu este supusă unei decizii arbitrare, ea trimite la o organizare fundamentală a realului. Aceasta este comandată de stabilitatea formelor, care nu se găsesc în real, mereu sortit instabilității. Lumea senzorială, în sine, nu poate fi cunoscută, ea este în continuă transformare, deci trebuie admis că o cunoaștere posibilă nu poate proveni decât dintr-o dimensiune invizibilă a fenomenelor.

*Platon ajunge să afirme existența unui alt plan al realității decât lumea senzorială, mai „real" decât aceasta: lumea Ideilor.* Ele există, dar nu sunt concretizate direct. Acestei laturi invizibile îi aparține Ființa. Dar, spre deosebire de Parmenide, care aduce argumente *a priori* privitoare la natura Ființei, Platon își pune problema raportului dintre senzorial și Idee. Dacă Ființa ține de tărâmul Ideii, care este statutul senzorialului?

Răspunsul lui Platon constă în a arăta că senzorialul ține, mai întâi, de Idee. Frumusețea, de exemplu, este o Idee, dar ea se regăsește în formele frumoase sensibile, pe care le putem contempla. Cel care ar putea crede că a identificat frumusețea confundând-o cu un obiect sau cu o persoană ar comite un non-sens: nu realitatea sensibilă este frumoasă, dimpotrivă, ea este frumoasă pentru că se asociază Ideii de frumos. *Banchetul* arată ce tip de decepție îl pândește pe cel care ar confunda cele două planuri. *În alți termeni, Ideea este independentă de obiect, dar acesta ține de*

*Idee. De aici statutul ambiguu al senzorialului.* Dacă am confunda senzorialul și Ideea, ne-am rătăci în simulacru, iluzie care ne face să luăm reflectarea drept Ființă. Dacă neglijăm senzorialul, suntem, de fapt, privați de orice acces la Ființă. Atunci, singura alternativă acceptabilă este de a gândi senzorialul ca apelând la Ființă, pentru că în el se manifestă Ființa. Deci, privind realitatea sensibilă, vom putea accede la Ființă, dar nu trebuie să ne rătăcim! Contrar unui loc (prea) comun, gândirea lui Platon nu respinge senzorialul, dar definește ceea ce consideră că este o bună întrebuințare a acestuia.

Dacă realitatea sensibilă conduce către Ființă, dar nu se confundă cu ea, ce trebuie să gândim despre ceea ce, în sensibil, se asociază cu ea pentru a edulcora natura? De exemplu, dacă un corp este frumos, fără a fi Frumosul, ce trebuie spus despre ceea ce, în el, nu aparține Frumosului? Răspunsul lui Platon se detașează net de tradiția parmenidiană, care afirma că Ființa este sau nu este. Ceea ce nu este frumos nu poate fi numit, pentru aceasta, de manieră absolută, non-Ființă. Ceea ce nu este frumos, dar se manifestă în obiectul sensibil este doar *altul.* Altfel spus, non-Ființa este relativă, este doar diferită. Ceea ce nu este frumos într-un obiect sau un corp nu este, din această pricină, fără realitate, este doar manifestarea altei realități. Această analiză destul de arbitrară poate părea obscură; totuși, ea este esențială: Platon pune în evidență că între ceea ce este și ceea ce nu este rămâne loc pentru o altă categorie – ceea ce este altul sau diferit. Această analiză îi permite să evite două aporii (imposibilități logice) simetrice: sau totul se schimbă și nimic nu este identic cu sine (poziție pe care Platon o prezintă ca fiind a sofiștilor), sau un lucru este și nu poate să nu fie ceea ce este, ceea ce interzice orice variație; corolarul fiind acela că ceea ce nu este n-are nici o existență posibilă (poziție dată ca fiind a lui Parmenide și a Școlii eleate). Dialogul *Parmenide,* în care discuția este condusă de personajul „Străinul", este definitoriu, pentru că susține un fel de „paricid" în privința filosofului Parmenide în legătură cu problema Ființei. *Din această analiză, rezultă că este îngăduit să admitem o „non-Ființă", care să nu fie un „Nimic", ci doar o „altă-Ființă" sau, în termeni mai simpli, ceva diferit.*

Statutul sensibilului rămâne totuși ambiguu: chemare sau amăgire, în funcție de felul cum îl privim. Omul nu cunoaște din contactul cu el.



Sensibilul nu este decât ocazia care îi permite individului să-și amintească ceea ce știe deja. Dialogul *Menon,* în care Socrate îl determină pe un tânăr sclav să găsească proprietățile geometrice ale pătratului este exemplul cel mai ilustrativ în acest sens. A ști înseamnă a-ți aminti ceea ce ai uitat; pedagogul nu face altceva decât să-și trezească elevul pentru a-și descoperi propriul adevăr. Și, un lucru esențial: *educația nu este o întipărire a ceva în mintea cuiva, o relație în care cel care formează să-l domine prin cunoștințe prealabile pe cel căruia îi predă. Ea este doar o trezire către sine însuși;* care nu implică nici un fel de relație de autoritate, ci doar accesul la o identitate proprie, implicită până atunci. Pedagogia platoniciană este o educație întru libertate, în măsura în care ceea ce învață elevul nu îi este impus de altcineva, ci i se impune lui însuși într-o manieră impersonală și sigură, iar o asemenea educație este posibilă deoarece fondul cunoașterii se impune ca un adevăr care transcende orice intervenție omenească. La capătul unei dezbateri, Socrate și interlocutorul lui nu se prezintă ca doi oratori care s-au înfruntat, unul fiind învingătorul și celălalt învinsul; ei au ajuns la un consens în privința unei certitudini care nu depinde de nimeni, un adevăr pe care l-au admis pentru că el depășește punctul lor de vedere: *etică a instrucției care nu constrânge pe nimeni, care se vrea la antipodul unei persuasiuni fondate pe autoritate.* În alți termeni, Platon propune o etică a învățării eliberată de orice raportare la putere.

Teoria platoniciană prezintă, așadar, cunoașterea ca pe o descoperire prin spirit a ceea ce el știa implicit. Greșeala nu este atunci decât o ignoranță care poate fi înlăturată printr-un demers apropriat: chestiune de metodă! Și, totuși, dacă o asemenea metodă este posibilă și chiar indispensabilă, înseamnă că adevărul nu este un dat imediat, el trebuie desprins din ceea ce îl întunecă.

Platon deschide calea unui curent în gândirea occidentală pentru care cunoașterea ține de invizibil, în timp ce vizibilul poate genera iluzia. Mai precis, Platon invită la neîncredere în privința sensibilului: acesta este nu criteriu al adevărului, ci semn de interpretat, ambiguitate fundamentală care devine o capcană pentru gândire; obligată să construiască împreună cu sensibilul, ea trebuie să urmărească mereu ceea ce se ascunde în spatele aparențelor.

Nietzsche va vedea aici originea „lumilor ascunse" de care e bine să ne eliberăm. Se constituie astfel un dispozitiv central al raționalității occidentale: dualitatea sensibilului și inteligibilului, care, în diferite aspecte, va inspira reflecția ulterioară.

## 2. O filosofie a cetății

Fără îndoială, moartea lui Socrate este sursa inițială a meditației platoniciene despre politică. Meditație complexă, deoarece, pe de o parte, evenimentul îl deturnează pe Platon de la o carieră politică, iar pe de alta, îi suscită o aprofundare a reflecției legate de acest subiect. Moartea lui Socrate este ceva scandalos pentru Platon: cum este posibil ca omul „cel mai bun, cel mai drept, cel mai înțelept" (*Fedon*) din vremea sa să fie condamnat în baza legilor cetății? Răspunsul la această întrebare determină meditația asupra naturii lucrurilor politice și face ca gândirea platoniciană să se îndrepte mai întâi către analiza justiției (*Gorgias*, *Republica*). Cazul lui Socrate arată că s-a creat o distanță între legile existente și justiție, căci, dacă aceasta nu ar fi existat, ce înțeles ar fi avut condamnarea lui? De aici îndoiala în privința validității legilor. Socrate a refuzat să se sustragă execuției. Într-o admirabilă expunere (cunoscută sub numele de Prozopopeea legilor), el își justifică, în ajunul morții, refuzul prin fidelitatea față de legile care l-au călăuzit încă din copilărie (*Criton*). El își acceptă până la capăt statutul de cetățean, fără ca prin aceasta să-și recunoască vreo vină. Reflecția lui Platon precizează sensul acestei tensiuni. Ea încearcă să arate că legile nu sunt, în sine, un criteriu suficient. În *Republica*, Socrate, după ce a stabilit teoretic principiul de guvernare al filosofului în cetatea cea mai bună, arată că, pentru a o exercita, nu este nevoie de legi, filosoful este deasupra legilor, pentru că el conduce folosindu-și înțelepciunea. Și nu poate fi vorba de intervenția arbitrariului, ci doar de expresia unei ordini naturale a lucrurilor. Un asemenea postulat nu este valabil decât admițând, alături de Platon, că guvernarea exercitată de oameni nu este o convenție (teză a numeroșilor sofiști); nu este de-ajuns ca indivizii să se pună de acord asupra unei chestiuni, chiar dacă se obține unanimitatea, pentru ca o cârmuire să fie dreaptă. Dreptatea nu depinde de oameni, ci de natură. A fi drept înseamnă să-l așezi pe fiecare la locul său, ceea ce presupune o anumită



știință (cea a legislatorului) și să te supui consecințelor (de exemplu, să preferi o pedeapsă meritată unei impunități vinovate, teză susținută în *Gorgias*). Dreptatea se înscrie, așadar, într-un cadru care depășește strâmta arie juridică, ceea ce poate duce cu gândul la o cetate care se sprijină pe legi nedrepte. Este chiar înțelesul care se desprinde din tipologia regimurilor pe care o stabilește Platon în partea a doua a dialogului *Republica*. Aici sunt descrise formele de guvernare care se îndepărtează de regimul cel mai bun, în ordinea crescândă a gradului de abatere. (Statutul filosofului devine cu atât mai precar cu cât se produce îndepărtarea de cârmuirea sa; moartea lui Socrate devine posibilă dacă frâiele puterii sunt în mâna unor oameni precum Callicles, personajul din *Gorgias*).

Dar dificultățile nu dispar. Cârmuirea filosofilor este foarte improbabilă. Cele trei încercări de a o pune în aplicare făcute de Platon, în Sicilia (la Siracusa), o demonstrează, dacă mai era nevoie. Răspunsul lui Platon referitor la guvernarea cetății nu are aplicare practică, deci ar putea duce la abandonarea analizei. În dialogurile ulterioare (*Politica*, *Legile*), Platon revine asupra subiectului, explicitând ceea ce în *Republica* se subînțelegea deja: *în lipsa celei mai bune guvernări, cetății nu-i rămân decât legile pentru a se cârmui.* Cetate „secundă", ea se dovedește totuși a fi singura viabilă. Idealismul platonician nu este rupt de orice bază reală; el pune în evidență, mult înaintea modernității, ceea ce am numi *limitele* politicului. Cetatea se înscrie în realitatea sensibilă. Pentru a o înțelege poate că este bine a face referire la un model - o paradigmă -, dar acțiunea politică nu poate elimina caracterul eterogen și impur al obiectului ei. Léo Strauss atrăgea atenția (*Cetatea* și *Omul*) că dialogul *Republica* este în subteran traversat de o interogație care se pune de la început și se regăsește până în ultimele cărți: cea despre *Eros*. Deoarece, totuși, politica trebuie să accepte dorințele indivizilor, ea nu poate deveni filosofie. Dar asta nu poate justifica abandonarea cetății; alegoria cavernei amintește că înțeleptul trebuie să revină în mijlocul celorlalți: Socrate nu a contenit, până în ultima clipă, să-și expună învățăturile în *agora*. Moartea lui pune în evidență riscul înțeleptului de a trăi în mijlocul celor care nu sunt asemenea lui, risc care trebuie asumat. Am putea încheia parafrazându-l pe La Rochefoucauld: „Ar fi o mare nebunie să vrei să fii înțelept de unul singur".

## B. Gândirea lui Aristotel

Indubitabil, opera lui Aristotel a influențat în cea mai mare măsură conturarea gândirii occidentale pentru care, mai ales filosofia naturii a fost considerată multă vreme drept ceva intangibil. Importanța textelor lui Aristotel decurge atât din multitudinea lor, cât și din diversitatea subiectelor abordate, deși unele opere s-au pierdut, iar textele care s-au păstrat nu au fost destinate publicării. Cu toate că există incertitudini considerabile în privința edițiilor vechi în care au fost fixate ordinea și gruparea scrierilor, lucrările lui Aristotel apar ca o sinteză, un compendiu sistematizat al cunoașterii filosofice.

Născut în Macedonia, în anul 384 î.Hr., Aristotel vine la Atena, unde studiază la Academie și ajunge discipolul lui Platon, dar după moartea acestuia se îndepărtează de învățăturile lui. La solicitarea regelui Filip al Macedoniei, devine preceptorul viitorului Alexandru cel Mare. Când acesta din urmă ajunge la putere, Aristotel se instalează la Atena și-și întemeiază propria școală, Liceul. La moartea lui Alexandru (323 î. Hr.) este obligat să se refugieze, fiind amenințat din cauza originii sale macedonene. Moare în anul următor.

### 1. Metoda lui Aristotel

Opera lui Aristotel este celebră în primul rând prin metoda de investigație și de expunere. Spre deosebire de Platon, Aristotel recurge adesea la prezentarea celor mai diverse opinii și la experiența nemijlocită a lumii sensibile, de aceea a fost socotit empirist. Demersul lui pornește, într-adevăr, de la constatarea a ceea ce există și de la judecăți deja formulate, pentru a lămuri progresiv o chestiune, prin discuții care pot părea plicticoase ori pline de chițibușuri, dar care probează grija pentru precizie și dorința de a stabili net distincțiile care se impun pentru a evita confuziile. O exemplificare ilustrează întotdeauna demonstrația. Se știe că Aristotel a recenzat împreună cu elevii săi un număr considerabil de constituții ale cetăților (texte pierdute, cu excepția celor referitoare la Atena) care i-au servit probabil la stabilirea claselor și subclaselor din tipologia regimurilor.

*La acest demers, Aristotel adaugă un nou mod de raționament. Predecesorii săi cugetaseră mult asupra acestui domeniu:* Socrate – despre felul de a pune întrebări și ordinea ce trebuie urmată pentru a lămuri o problemă, Platon – despre tehnica de divizare a noțiunilor și a realităților eterogene, sofiștii – despre retorică și arta de a convinge. Aristotel adună toată această moștenire și o aprofundează. *El elaborează o metodă de raționament logic care vizează structurile gândirii și, totodată, caracteristicile limbajului.* Preocupat de a evita contradicțiile, de a aduce o dovadă de netăgăduit, el stabilește clasificări, cum sunt categoriile, sau proceduri de demonstrație, precum silogismul. Mai puțin ostil decât Platon față de retorica sofiștilor, el diversifică tipurile de discurs în funcție de natura demonstrației, după cum aceasta îmbracă un caracter științific sau urmărește doar un scop practic.



Totuși, scrierile de logică ale lui Aristotel, grupate în mod tradițional sub titlul *Organonul*, nu sunt pur formale, ele nu sunt elaborate în afara oricărei considerații filosofice, ci, dimpotrivă, sunt în mare măsură tributare postulatelor sale. Nu suntem în prezența unui instrument distinct și independent față de orice conținut, aplicabil oricum și oricărei materii, ci a unui raționament pe care Aristotel îl concepe inerent obiectului pe care-l studiază. De exemplu, tratatul despre categorii trebuie înțeles în relație cu felul în care concepea Aristotel Ființa.

### 2. Problema Ființei

Reluînd problema ontologică a predecesorilor săi, Aristotel aduce o soluție diferită. Critic la adresa teoriei ideilor lui Platon, Aristotel respinge dualitatea dintre o lume sensibilă și o lume inteligibilă, în care prima nu ar fi decât reflectarea palidă a celei din urmă. Dar, cu toate acestea, el nu revine nici la unitatea lui Parmenide, nici la concepțiile heraclitiene. Aristotel păstrează ideea unei dualități între un univers complet inteligibil, unde domnește fără abatere regularitatea – lumea „supralunară" –, și un altul unde lucrurile sunt supuse hazardului și deformării – lumea „sublunară", în care inteligibilitatea nu este totală adică lumea în care ne aflăm.

Problema Ființei este studiată în cartea pe care primii editori ai textelor lui Aristotel au intitulat-o *Metafizica* (ceea ce vine după fizică), fraza care ar putea s-o ilustreze cel mai bine fiind „Ceea ce se numește propriu-zis Ființa se ia în multe sensuri" (*Metafizica*, Ed. IRI, Buc., 1996,

p. 233, trad. Șt. Bezdechi,). *Altfel spus, nu există, la drept vorbind, un discurs uniform asupra acestei chestiuni, ci obligația de a parcurge diferitele feluri în care Ființa se lasă înțeleasă.* Demersul lui Aristotel trebuie explicat astfel: Ființa nefiind sesizabilă în sine, trebuie oarecum să epuizăm diferitele domenii ale realului pentru a ajunge să spunem ceva despre ea. Astfel, cele zece „categorii" pe care tradiția le-a transformat în tratat de logică sunt tot atâtea feluri de a zice despre Ființă, sunt atribute ale acesteia. *Pluralitatea sensurilor traduce efortul gândirii de a trece de la cazurile particulare la generalizare* („Știința nu este decât când generalizăm") *și de a cuprinde ansamblul fenomenelor.* Totuși, această mișcare nu conduce la reconstituirea unei unități explicite care să permită stabilirea unei cunoașteri pozitive a Ființei. De aceea, P. Aubenque vorbește de o ontologie negativă.

Faptul că Ființa este formată dintr-o pluralitate de sensuri îi permite lui Aristotel să construiască o știință a fenomenelor naturii. Platon renunțase la un asemenea demers, arătând că inconsistența sensibilului ar face o asemenea întreprindere precară și poate inutilă și după modelul lui Socrate, el și-a îndreptat cercetarea către om. Aristotel, dimpotrivă, socotește că trebuie explorată și natura în măsura în care ea este singura lume reală. Ființa are un sens, de asemenea, în natură.

### 3. Concepția despre Natură

Concepția impusă de Aristotel în acest domeniu a durat până în zorii epocii moderne. Ea este legată de ideea unui cosmos ordonat, ierarhizat și având o finalitate, în care noțiunea de mișcare joacă un rol esențial. În lumea supralunară, realitățile celeste sunt fie imobile, fie transformate printr-o mișcare absolut regulată, semn al gradului lor mai înalt de perfecțiune. Nemișcat este „Primum movens" (motorul inițial, adică ceea ce generează mișcarea corpurilor).

În lumea sublunară, mișcarea nu prezintă aceeași regularitate, și în plus, realitățile sunt supuse dispersării și morții. Aici mișcarea este semn al nedesăvârșirii, al unei imperfecțiuni, ea traduce propensiunea fiecărui lucru spre locul său natural, tendința către imobilitate, pe care n-o atinge niciodată. Prin urmare, în această zonă a lumii există o parte de întâmplare, de hazard care domină acțiunile omenești. Astfel, de exemplu,



arta de a fabrica obiecte este, într-un anume sens, prelungirea acțiunii naturii, desăvârșirea acesteia, dar acțiunea stă sub semnul incertitudinii: omul poate da greș, poate să nu izbutească.

Totuși, trebuie subliniat că în natură există un principiu de finalitate. Chiar dacă nu totul poate fi dus la bun sfârșit, dacă există eșecuri, lumea naturală este, cu toate acestea, inteligibilă. Ea se supune unor reguli generale care ne îngăduie să înțelegem de cele mai multe ori ceea ce se întâmplă. Așa trebuie interpretată teoria celor patru cauze care acționează, după Aristotel, în natură: orice realitate are o cauză materială (materia din care este făcută), o cauză eficientă (mișcarea sau acțiunea care a produs-o), o cauză formală (forma care organizează materia și o face să devină obiect distinct), o cauză finală (scopul urmărit). Gânditorii moderni vor judeca aspru finalismul lui Aristotel, reducând studiul naturii la un cauzalism strict, așa cum se observă începând cu Galilei și, în filosofie, cu operele lui Descartes și Spinoza. Totuși, ipoteza finalistă este mai puțin un principiu de explicație, cât mai cu seamă o ipoteză indispensabilă pentru a se postula inteligibilitatea naturii, după cum avea să sublinieze, de altfel, și Kant.

### 4. Etică și politică

Gândirea lui Aristotel dă seama de strădania considerabilă întru stabilirea a ceea ce ține în om, de responsabilitatea lui. Respingând afirmația socratică „Nimeni nu este rău în mod voluntar", el se dedică unui studiu aprofundat al condițiilor acțiunii omenești. *În primul rând, observă că orice comportament virtuos este o obișnuință, adică o atitudine care rezultă din educație.* În plus, Aristotel definește acest comportament ca o stare intermediară între două extreme: „(Virtutea) este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficiență" (*Etica Nicomahică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1988, p. 41, trad. Stela Petecel).

În sfârșit, el arată în ce condiții putem fi considerați răspunzători pentru acțiunile noastre. Dacă, la drept vorbind, omul nu își alege scopurile (el vrea mereu Binele), poate totuși să hotărască ce mijloace alege pentru a le atinge. El nu-și poate evidenția presiunea pe care pasiunile o exercită asupra lui pentru a se disculpa, dacă, printr-o viață necumpătată,

a lăsat pasiunile să-i domine rațiunea. Omul trebuie, așadar, să dea socoteală de felul în care hotărăște să-și atingă scopurile, căci el trebuie să fie răspunzător de alegerea lui. De aceea, discernământul, prudența sunt facultăți indispensabile pentru a deveni virtuos.

Virtutea presupune o educație prin care să fie dobândite deprinderi bune care să-l ferească de abateri în conduită. De aceea, într-un anume sens, politicul este cel care lărgește eticul. Legislatorului și, într-o manieră generală, instituțiilor cetății le revine sarcina de a permite dezvoltarea formelor celor mai elevate de viață omenească. Politica în concepția lui Aristotel este o descriere obiectivă a diferitelor forme de guvernare și, totodată, studierea celor mai bune condiții pentru dezvoltarea calităților omului. Pentru el, cetatea este o realitate naturală, pentru că omul este, prin natura lui, sociabil. *Cu toate acestea, trebuie o anume cunoaștere pentru a ajunge să realizezi ceea ce vrea natura pentru om: chiar dacă este naturală, cetatea nu se impune spontan, ea trebuie dusă la forma desăvârșită.*

De aici, diferențele înregistrate între feluritele forme de cetate. În funcție de natura lor diferită, trebuie găsite instituțiile cele mai potrivite care să-și aducă respectiva contribuție la diferitele componente ale cetății. Virtutea justiției, arta proporțiilor sunt, așadar, calitățile necesare construirii cetății celei mai bune (*Politica*, cartea a III-a), dând fiecăreia ceea ce i se cuvine. Spre deosebire de *Republica*, nu mai suntem în prezența unei paradigme, a unui model „în cuvinte“ prin care să referim cetățile existente, ci a unei cetăți reale, căreia i se caută condițiile optime de funcționare, care să permită viața „cea mai bună“, aceasta având o valoare pur etică, iar nu utilitară ori economică. Nu bogăția sau bunăstarea materială sunt scopul, ci, cel mult, condiția, ceea ce se urmărește ca scop ultim este excelența („aretè“).

În raport cu meritele sale, cetățeanul este cel care poate să participe la elaborarea vieții publice. Apt în egală măsură de supunere și de comandă, el trăiește în mijlocul celor asemenea lui, oamenii liberi. Definiția pe care o dă Aristotel cetățeanului arată că el asimilează cea mai bună cetate unui regim în care guvernează cei mai mulți în interesul tuturor (și pe care îl numește „politeia“), și contrazice părerea că el ar fi preferat aristocrația.



Modelul politic al lui Aristotel reprezintă un soi de sinteză în legătură cu cetatea desăvârșită elaborată pe când realitatea politică grecească îl abandona definitiv, ironia istoriei făcând ca lovitura de grație să-i fie dată lui Aristotel de către Alexandru, elevul său...

## 5. Estetica

Estetica lui Aristotel înseamnă pentru moderni acea parte a *Poeticii* care s-a păstrat. Această operă a avut o influență enormă asupra artei occidentale, cu toate că nu este de fapt decât o lucrare care tratează strict chestiuni legate de tragedie.

*Prima temă reținută de tradiție este cea a imitației* („mimesis“ în greacă). Aristotel susține că arta, în general – și tragedia mai cu seamă – este „imitație“. Noțiunea capătă pentru el o accepție mai largă decât aceea de pură copie a ceea ce este imitat (de exemplu, natura ori acțiunea într-o tragedie), ea însemnând o adevărată reelaborare a realului, menită a desprinde o semnificație. Într-adevăr, funcția artei este de a fi exemplară, adică de a-i arăta spectatorului sensul celor percepute de el, ceea ce presupune un efort de reflecție din partea lui, iar nu o pură identificare cu scena. Imitația trebuie înțeleasă și ca formă aparte de „poiesis“, adică fabricarea obiectelor. Ea trebuie înțeleasă ca o activitate paralelă cu cea a naturii, care produce fără a fi recurs la medierea unei cauzalități exterioare (cea a artizanului). Trebuie, așadar, să se ajungă la același rezultat cu cel al naturii pe căi specifice și complementare. *Este o activitate proprie omului, fără a fi servilism, ci, dimpotrivă, presupunând imaginație, creație, înțelegere profundă a procedurilor naturii.*

Această noțiune a dat naștere nu de puține ori la interpretări pe dos. Un dramaturg precum Brecht, în epoca noastră, a putut să elaboreze, combătând ideea de „mimesis“ a lui Aristotel, o teorie a „distanțării“ care, paradoxal, este, în definitiv, în unele dintre aspectele sale, mai fidelă punctului de vedere al lui Aristotel decât lucrările multora dintre cei care se declară continuatorii lui Aristotel.

Nu este mai puțin adevărat că noțiunea de „mimesis“ avea să servească în diferite epoci (și îndeosebi în clasicism) drept justificare pentru teorii mai mult sau mai puțin coerente asupra imitației naturii, înțeleasă într-un sens diferit decât cel pe care i l-a dat Aristotel, ca și pentru aplicarea

regulilor riguroase menite a conduce la această imitație (regula celor trei unități ale tragediei clasice în Franța).

O altă noțiune destinată unui mare viitor este cea de „catharsis". Aristotel precizează că reprezentația tragică trebuie să-i trezească spectatorului un sentiment de teamă combinată cu mila. *Ea trebuie să-i provoace catharsis-ul*, ceea ce înseamnă *o reacție de curățire, de purificare a pasiunilor*. Ca și imitația, și această noțiune a dat naștere la interpretări contradictorii: unii au văzut în această purificare un efect mai ales pasional, care îi provoacă spectatorului o descărcare, permițându-i să se elibereze de propriile dorințe. *Spectacolul reprezintă un moment excepțional în timpul căruia spectatorul poate să trăiască, prin mimetism, propriile pulsiuni, fără ca prin aceasta să împlinească un act comparabil cu cel derulat pe scenă*. Teatrul ar avea atunci o valoare terapeutică, eliberând masa de spectatori de tot ceea ce ar putea compromite ordinea socială reală. Alții au înțeles noțiunea de catharsis într-un fel mai intelectual: spectacolul tragic, prezentând pasiuni și emoții, operează un soi de conștientizare, mai mult sau mai puțin clară, alimentează imaginarul care se află astfel eliberat. *Spectatorul, sub efectul reprezentării formal ordonate a propriilor îndoieli, poate astfel să și le înțeleagă și să și le domine mai bine.*

Indiferent de interpretarea care i s-a dat, ideea valorii specifice a reprezentației teatrale și a faptului artistic, în general, avea să inspire întreaga estetică clasică, edificatoare în acest sens fiind compararea *Poeticii* lui Aristotel cu concepția marilor spirite moderne, precum cea exprimată de Nietzsche în eseul său fundamental *Nașterea tragediei*.

În sfârșit, estetica lui Aristotel interesează gândirea contemporană prin interesul manifestat față de structurile compoziționale. Aristotel analizează procedeele specifice tragediei, subliniind, de exemplu, importanța efectului produs de răsturnarea care marchează deznodământul. Astfel în *Oedip rege*, de Sofocle, sfârșitul tragediei pune în evidență orbirea care, în fond, l-a condus pe Oedip să împlinească, împotriva voinței sale, profețiile oracolului făcute înainte ca el să se fi născut. Toate evenimentele prezentate în tragedie au avut, așadar, un dublu sens: ele l-au înșelat pe Oedip și au împlinit profeția oracolului. Aristotel insistă asupra acestei caracteristici a genului. Semiologii contemporani care s-au aplecat asupra componentelor structurale ale operei sunt, în acest sens, descendenții direcți ai lui Aristotel. Demersul modern întreprins de la R. Barthes (*Mitologii*) la G. Genettes (*Mimologie*) este de fapt tributar *Poeticii* lui Aristotel, după cum semantica structurală, elaborată de A.J. Greimas între 1960 și 1985, este tributară tratatului său despre *Categorii*.



## C. Filosofii eleniști

### 1. Epicurismul

Epicur aparține unei epoci posterioare filosofiilor clasice. Născut în anul 341 î. Hr., la Samos, într-o familie de origine ateniană, Epicur s-a instalat la Atena în 306 î. Hr., după ce a călătorit în multe orașe din Asia. El și-a cumpărat o grădină (de unde denumirea de filosofie a grădinii care se aplică uneori doctrinei sale) și a reunit un grup de discipoli care i-au rămas fideli până la moartea sa, survenită în 270 î. Hr. Epicur a păstrat și legătura cu unele comunități străine, cu care a purtat corespondență. De altfel, câteva dintre aceste scrisori și o culegere de maxime sunt singurele scrieri care ni s-au păstrat de la el. O versiune târzie, și poate revizuită, a doctrinei sale se regăsește în *De rerum natura* (*Despre natura lucrurilor*), de Lucrețiu, scriitor latin din secolul I î. Hr.

Înainte de toate, filosofia lui Epicur este o fizică ale cărei elemente, și îndeosebi noțiunea de atom, par împrumutate din teoria lui Democrit. Atomul reprezintă cea mai mică particulă posibilă de materie, indivizibilă (etimologic, asta înseamnă cuvântul). În afara atomilor nu există nimic, doar vidul în care evoluează. Realitățile existente se deduc în totalitate din aceste principii inițiale și ele nu sunt decât componente ale atomilor. După Lucrețiu (ipoteză neatestată de textele care s-au păstrat de la Epicur), atomii rezultă din „clinamen": la origine, atomii cad paralel în vid; ei nu pot să se întâlnească decât dacă se produce o înclinare, o turbulență care să permită întâlnirea. Procesul invers, moartea, nu este decât descompunerea agregatelor de atomi. *Această concepție, strict materialistă în presupozițiile sale, exclude orice referință la un principiu transcendent în explicarea fenomenelor*. Ea se aplică în egală măsură omului, care, de asemenea, se compune din atomi. Epicur afirmă și

moartea sufletului, care nu este decât un compus mai subtil de atomi, dar supus aceleiași dezintegrări.

Faptul că Epicur reduce principiile constitutive doar la atomi și la vid îl face să creadă că există o infinitate de lumi, deoarece numărul atomilor este nelimitat, idee care îl opune atât lui Aristotel cât și tradiției ulterior instituite. *Spre deosebire de ontologiile unității, Epicur propune o concepție pluralistă și deschisă despre univers.* Și este de înțeles de ce această concepție – care, în plus, neagă orice implicare a zeilor sau a oricăror alte forțe supranaturale în nașterea fenomenelor – a putut să-i intereseze în foarte mare măsură pe creatorii noii fizici din Renaștere.

În acest univers material din care face parte, omul trebuie să-și afle căile existenței sale, și anume printr-un schimb cu tot ceea ce-l înconjoară. *De aceea, senzația va fi pentru Epicur punctul de plecare al oricărei cunoașteri. Prin ea, intrăm în relație cu mediul natural, ea este deci sursa oricărui adevăr.* Spre deosebire de o întreagă pleiadă de filosofi, Epicur refuză ideea caracterului înșelător și nesigur al senzației, arătând că, dimpotrivă, interpretările care însoțesc senzația sunt cele care dau naștere la erori.

> *„Judecata falsă și eroarea rezidă întotdeauna în ceea ce adaugă opinia“* (Scrisoare către Herodot).

Din senzații provin ideile cele mai generale, prin intermediul anticipației. Aceasta este capacitatea omului de a preveni sau a devansa o senzație ulterioară, ca urmare a experiențelor precedente de aceeași natură. Prin anticipație, este asigurată continuitatea între diversele situații trăite care, în absența ei, ar rămâne lipsite de consecințe. *Teoria epicureică a cunoașterii se bazează, așadar, pe un senzualism riguros.* Ea se îndepărtează net de gândirea clasică greacă, ceea ce i-a atras autorului ei disprețul și batjocura contemporanilor. În teoria lui, Epicur nu face referire la matematici ori la geometrie. Filosofia lui Epicur este mai puțin interesată de cunoaștere în sine, fiind mai degrabă o formă de înțelepciune practică, o artă de a trăi înainte de toate.

*Scopul lui Epicur este într-adevăr de a indica oamenilor calea fericirii, care constă în lipsa tulburărilor (ataraxie).* Fizica oferă deja un ajutor prețios, arătând că nu există nici o temere în legătură cu ce se întâmplă



după moarte. Acesta nu înseamnă nimic, deoarece constă doar într-o simplă dezagregare a compusului de atomi care formează individul: deci nimic de sperat după moarte, nimic care să provoace spaime în privința ei. Orice temere referitoare la o existență „post-mortem“ este absurdă. Omul pătruns de acest înțeles se va dedica, așadar, existenței prezente, care este guvernată de afecte, ca urmare logică a privilegiului conferit de senzație în relația cu lumea exterioară. Există două tipuri de afecte: plăcerea și durerea, care traduc raportul de acord sau de dezacord între individ și mediul înconjurător. Se înțelege că *morala lui Epicur recomandă evadarea din durere și căutarea plăcerii, concepută ca stare de echilibru și de seninătate.* Epicur combate ideea clasică despre fericirea înțeleptului dată de virtute, dar nu condamnă în mai mică măsură căutarea dezordonată și insațiabilă a plăcerii. Un asemenea demers ar fi sinonim cu tulburarea, pentru că plăcerea nu este niciodată satisfăcută. Pentru Epicur, *plăcerea este înainte de toate absența tulburării și nu se regăsește decât în măsură, echilibru, repaos și lipsă de exces.* Prin aceasta el se deosebește de hedoniști, și nu este vizat de criticile pe care Socrate le adresa partizanilor agreabilului (*Gorgias*). Epicur distinge trei tipuri de nevoi: naturale și necesare, naturale și non-necesare, non-naturale și non-necesare. Primele sunt normale, următoarele acceptabile, ultimele trebuie respinse.

*Dorința nemăsurată este cauza temerilor care-l stăpânesc pe individ și mai ales a fricii de moarte și de eventualele pedepse care ar veni o dată cu ea.* Acest sentiment rezultă dintr-o dublă și simetrică neliniște: individul își reprezintă moartea fie ca imposibilitate de a mai dori, idee insuportabilă pentru el, pentru că își dorește o viață fără limite; fie ca pe o altă viață, de care se teme, căci poate să fie o suită de pedepse, care trebuie să fie plata dezordinii din viața prezentă consacrată satisfacerii plăcerilor. Este o neliniște contradictorie, deoarece ea îl împinge pe individ să spere într-o existență de după moarte și, totodată, să se teamă de ea. De această logică este crutat înțeleptul, căci el știe că viața, ca și plăcerea și durerea sunt limitate. Așadar, el va căuta plăcerea moderată, ferindu-se de durere, și se va consola dacă aceasta din urmă îl copleșește, pentru că știe că nici ea nu este fără sfârșit.

Înțelepciunea epicureică nu este la îndemâna oricui, ci doar a unui

număr restrâns de prieteni bine aleși. Prin aceasta dispare complet raportarea la politică. Ivit într-o vreme în care valorile cetății se prăbușesc, epicurismul este o filosofie care nu așteaptă nimic de la viața publică și propovăduiește, fapt rar în Grecia antică, aplecarea către sine, către viața intimă. În paralel, epicurismul elimină orice ierarhizare socială și acceptă, fără deosebire, toate categoriile sociale, inclusiv femeile, ceea ce constituia iarăși un lucru nou. Deși acordă puțină atenție religiei, Epicur îndeamnă la respectarea cultului zeilor și la venerarea lor, dar nu omite să sublinieze că aceștia nu se ocupă de oameni și că numai superstiția ne îndeamnă să ne temem de ei ori să le cerem ajutorul. *Pentru înțelept, zeii nu sunt decât imaginea ideală a ceea ce dorește el să devină.*

Discreditat, nu de puține ori deformat, epicurismul nu a rămas fără ecou în epoca modernă. În principal, au interesat unele aspecte ale fizicii, explicațiile net detașate de orice referire la supranatural, etica eliberată de teamă. Filosofii materialiști care au exprimat o voce distinctă cu începere din secolul al XVII-lea – Diderot în secolul al XVIII-lea, Marx în secolul al XIX-lea – au împrumutat unele idei ale lui Epicur, dar au făcut-o și unii gânditori de altă orientare, precum Montaigne ori Spinoza.

## 2. Stoicismul

Stoicismul și-a primit numele de la cuvintele „Stoa Poikile“, portic din Atena care era locul de întâlnire a primilor reprezentanți ai acestei școli. Spre deosebire de alte curente, el nu este legat de personalitatea unui fondator. A avut numeroși reprezentanți și s-a perpetuat cu o remarcabilă vitalitate mai multe secole, începând din Grecia elenistă până în timpul Imperiului Roman.

### a) Istoric

Tradiția distinge trei etape majore în filosofia stoică:

• „Vechea Stoa“ este un curent contemporan și rival epicurismului și s-a manifestat în perioada care a urmat morții lui Alexandru cel Mare (323 î. Hr.) și a lui Aristotel (322 î. Hr.). Este un moment de criză și incertitudini, ivite pe fondul prăbușirii lumii grecești clasice.

În jurul anului 300 î. Hr., Zenon din Cition fondează această școală.



Lui îi succed Cleante și Chrysippos (către 280-205. î. Hr.), acesta din urmă fiind considerat de antici drept al doilea fondator al școlii.

• „Stoa mijlocie“ face tranziția între lumea greacă și lumea romană. Panetius (aproximativ 180-110 î. Hr.) își face studiile la Atena, unde se va întoarce spre sfârșitul vieții să conducă școala. Intre aceste două momente, el a trăit la Roma, unde a avut ca prieteni numeroase persoane influente în Republica romană, prin intermediul cărora a contribuit la răspândirea doctrinei.

• „Stoa târzie“, sau stoicismul imperial, este reprezentat de diferite figuri celebre: Seneca, preceptorul lui Nero, Epictet (50-130), fostul sclav al lui Marc Aureliu (121-180), care ajunge împărat în 161.

Din stoicism, posteritatea a reținut îndeosebi morala, care a inspirat numeroase cugetări ale anticilor și ale modernilor. Dar, la origine, stoicismul este o filosofie care, pentru prima dată, este prezentată de *manieră sistematică*, ca un întreg ale cărei părți sunt solidare. Acestea sunt în număr de trei: logica, fizica și etica, pe care diferiți autori nu le dispun întotdeauna în aceeași ordine, dar a căror legătură organică o exprimă prin numeroase comparații sugestive.

### b) Logica

Multă vreme cunoscută deficitar și nesocotită la adevărata ei valoare, logica stoicilor a făcut obiectul unei reevaluări recente. Ea se întemeiază pe ideea că limbajul nu denumește direct obiectele pe care le vizează, ci prin *medierea semnelor*. Acestea ajută la denumirea obiectului, dar nu se confundă cu el; lingviștii moderni vor spune că semnificatul și referentul nu se identifică.

Semnul are un statut aparte: el nu este, precum obiectul, un corp, o realitate substanțială și, totuși, este ceva. Stoicii au folosit noțiunea de incorporal pentru a exprima acest statut aparte; semnificatul (sau „exprimabilul“, pentru a folosi terminologia stoicilor) este un incorporal. Logica lor se aplică la acest incorporal aparte; spre deosebire de categoriile aristotelice, această logică nu se întemeiază pe concepte esențiale, ci pe propoziții constituite prin combinarea de semnificate. În alți termeni, ea nu se întemeiază direct pe obiecte, ci pe semnificatul care li se atribuie. Este o diferență foarte importantă, căci logica lui Aristotel

angajează presupoziții ontologice (referitoare la natura Ființei), ceea ce nu este cazul stoicilor. Într-un foarte frumos studiu contemporan, G. Deleuze a arătat că *logica stoicilor privește sensul sau evenimentul, și nu „lucrurile“*. Prin aceasta, nu putea să fie decât foarte interesantă pentru gândirea modernă.

### c) Fizica

Fizica stoicilor se bazează pe o concepție monistă a universului. Lumea este concepută ca un trăitor animat și inteligent, înzestrat cu o raționalitate imanentă.

De aceea, poate fi asimilată lui Dumnezeu sau unui principiu ca „focul artist“, care asigură continuitatea și coerența dintre diferitele părți concepute drept corpuri materiale. Pentru materialismul său, stoicismul poate fi comparat cu epicurismul, dar la stoici vidul nu joacă nici un rol, el este exterior lumii și o înconjoară, fără a intra în structura ei internă.

Materialismul stoicilor este foarte diferit pentru că nu conduce, ca la epicurieni, la o explicație atomistă și fragmentară, ci la viziunea unui univers unificat. Dumnezeu și lumea sunt unul, ceea ce se întâmplă nu poate fi respins, și apare ca având propria rațiune de a exista. Ideea de destin care domină stoicismul nu capătă rezonanță tragică sau plină de mister. Ea este expresia unei armonii generale a lumii, a unei *afinități între fenomene, pe care trebuie să le acceptăm, chiar dacă nu le înțelegem*. Aici se află originea unei atitudini caracteristice a stoicului, și anume, acceptarea a ceea ce se poate întâmpla. Omul este parte a acestui univers, dar, în plus, posedă un suflet inteligent care îi permite accesul la raționalitatea lumii și îl integrează în ordinea lumii. Microcosmos în macrocosmos, omul dispune de mijloacele prin care să acceadă la înțelegerea celor ce-l înconjoară și să trăiască în armonie cu acestea.

### d) Etica stoicilor

Ea derivă din considerațiile precedente. Înțelept este acela care trăiește în acord cu ordinea lumii. Ca și la Epicur, se descifrează o morală a fericirii în raport cu natura, dar diferențele sunt evidente. Pentru stoic, fericirea constă în a nu se lăsa dereglat prin pasiuni și a găsi în sine însuși un echilibru paralel cu cel existent în lume. De aceea, înțeleptul trebuie



să ajungă să deosebească *ceea ce depinde de el de ceea ce nu depinde de el*, după formularea lui Epictet. În privința celui dintâi aspect, va face tot ce-i stă în putință să acționeze în conformitate cu natura sa. În rest, va adopta indiferența, care îl pune la adăpost de ceea ce ar putea să-l atingă în împrejurări asupra cărora nu are nici o putere. Libertatea înțeleptului stoic este, așadar, interioară, pentru că este ceva dobândit în domeniul celor care depind de el: morală a ascetismului și a detașării. Dar ea este omoloagă cu ordinea lumii și, de aceea nu intră în contradicție cu ea.

Aceasta explică de ce înțeleptul stoic nu se retrage din viața publică și răspunde solicitărilor. Dar idealul cetății lasă loc unei viziuni lărgite. Prin natura lui, *stoicul este cetățean al universului*, al „cosmopolis“-ului, deoarece recunoaște ca model nu virtuțile limitate ale cetății, mereu schimbătoare, ci pe acelea ale unei umanități pe care o împărtășește laolaltă cu ceilalți. Sau, așa cum va spune Cicero, sub influența stoicilor, legea naturii de care trebuie să ascultăm nu este nici romană, nici ateniană, nici de azi, nici de ieri, ci este expresia unei raționalități care transcende particularismele. *Stoicii ies din cadrul restrâns al cetății, ei prefigurează ideea modernă de Om, anterioară și mai definitorie decât aceea de cetățean.*

# EVUL MEDIU
## *(400 - 1492)*

## I Cadrul

### A. Cadrul geografic și istoric

Evul Mediu este o perioadă foarte îndelungată din istoria universală; ea se întinde de la căderea Imperiului Roman (476) până la descoperirea Americii și căderea emiratului Granadei, când se pune capăt dominației arabe în Spania.

Dispariția Imperiului Roman este urmată de o lungă perioadă de recesiune și tulburări. Fostele provincii trec sub controlul „barbarilor", care sunt departe de a poseda o civilizație la fel de înfloritoare ca a predecesorilor lor. Tehnicile și cunoștințele se împuținează, folosirea scrisului se reduce simțitor. Doar partea orientală a imperiului se menține în jurul capitalei Bizanț și perpetuează tradiția romană. După efemera încercare a lui Carol cel Mare de a reface imperiul, se ivesc lent noi entități. Prima parte a perioadei este marcată în ansamblu de slăbirea puterilor monarhice. Europa este fărâmițată, iar puterea centrală a diferitelor entități este lipsită de prea mare autoritate. În acest context se va dezvolta o structură socială specifică: *feudalitatea*. În a doua jumătate a Evului Mediu, monarhii își recapătă încet, încet importanța și constituie formațiuni naționale coerente și puternice.

Începând cu secolul al VII-lea, Occidentul se confruntă cu o nouă amenințare: invazia islamului. După ce a cucerit fostele colonii romane din Africa și i-a anihilat sau i-a supus pe creștinii care se găseau acolo (mai ales în Egipt), islamul invadează Spania și o bună parte din sudul Franței de astăzi. Suveranii catolici ai Spaniei vor purta împotriva islamului o luptă îndelungată, respingându-l progresiv și realizând, în cursul acestei



defensive, unificarea țării lor. La sfârșitul Evului Mediu, Spania va deveni pionierul marilor descoperiri geografice, și acestea o vor propulsa, prin bogățiile câștigate, la rangul de cea mai importantă putere a secolului al XVI-lea.

În paralel, regii Franței, la început slabi, confruntați cu dificultăți provocate de unii mari feudali, purced cu răbdare la crearea unei entități naționale puternice, printr-o politică în care au tras foloase de pe urma războaielor, căsătoriilor și alianțelor. În pofida declinului serios din secolul al XIV-lea, marcat de episoadele războiului de o sută de ani, Franța este la sfârșitul Evului Mediu o putere unitară, relativ stabilă, aptă să joace un rol esențial. Incepând cu secolul al XI-lea, Anglia, cucerită de normanzi în 1066, devine, de asemenea, o națiune autonomă care dispune de o putere redutabilă. În pofida faptului că a eșuat în intenția de a-și impune autoritatea asupra Franței, monarhia engleză este a treia entitate închegată a Evului Mediu.

În schimb, alte regiuni rămân fărâmițate și slabe din punct de vedere politic. Lumea germanică păstrează doar simbolic amintirea imperiului, prin alegerea unui împărat, dar, în fapt, este complet divizată. Puternică în jurul anului 1000, importanța ei slăbește din ce în ce mai mult. Italia cunoaște o mare strălucire în domeniul culturii și dispune de o mare bogăție economică, datorată meșteșugurilor și comerțului, dar este împărțită în mici stătulețe, râvnite de vecinii ei mai puternici și mai dezvoltați. Aceasta va fi cauza războaielor Italiei din timpul Renașterii.

Din punct de vedere social, lumea medievală este marcată de o structură ierarhizată în mod inegalitar. Profitând de slăbiciunea relativă a puterilor statale, o aristocrație războinică își impune progresiv dominația asupra unei mase țărănești cu un statut precar, căreia îi oferă în schimb protecția sa. Având la bază un schimb personalizat, această relație inegalitară se întinde asupra unui vast ansamblu social, deoarece și micii feudali se plasează sub egida unor suzerani mai puternici. Se creează astfel o rețea complexă de dependențe și servicii care organizează raporturile sociale. La aceasta se adaugă puterea considerabilă a Bisericii; ea a știut să închege cu noile puteri raporturi care să-i permită exercitarea unei influențe considerabile. Creștinismul, devenit religie a Imperiului Roman în perioada finală a hegemoniei acestuia, a reușit să-și conserve

autoritatea și să se impună în raport cu noii cârmuitori ai statelor. Evul Mediu este marcat de mâna forte a Bisericii în toate domeniile. În plus, Biserica rămâne pentru multă vreme singura instituție care deține cunoașterea moștenită din Antichitate. *Evul Mediu se caracterizează, astfel, prin coexistența, adesea complexă, a două puteri: una temporală, exercitată de regi și aristocrație, și una spirituală, exercitată de instanțele ecleziastice.* Perioada de apogeu a Evului Mediu cunoaște chiar hegemonia Bisericii, care, uneori, își arogă dreptul de a înlătura capete încoronate sau, cel puțin, își îndreaptă puterea amenințătoare în această direcție. Evul Mediu târziu, marcat de ascensiunea lentă a puterii regale, se caracterizează, dimpotrivă, prin independența sporită față de autoritatea pontificală și ordinele religioase. Privită din acest unghi de vedere, perioada medievală apare ca un îndelungat duel între „două spade": regii și Papa.

Începând din secolul al XII-lea, evoluția societății medievale poartă amprenta intensificării schimburilor; se creează o societate urbană care capătă din ce în ce mai mare importanță și modifică echilibrul social. O burghezie îmbogățită prin comerț cunoaște un deplin avânt în diferite puncte ale Europei, și anume îndeosebi în Italia și în Flandra, tulburând ordinea feudală, pregătind evoluțiile ulterioare. *Schematizând, se poate spune că Evul Mediu a condus Europa de la o lume în care războiul era faptul primordial la o economie în care comerțul și meșteșugurile devin predominante.*

În plan religios, sunt câteva fenomene notabile, începând cu dezvoltarea vieții monahale și puterea unor ordine religioase. Mănăstirile cunosc o prosperitate excepțională, se constituie ca adevărate orașe a căror bogăție considerabilă este râvnită de puterile politice, după cum o demonstrează răfuielile dintre Ordinul Templierilor și regele Filip cel Frumos al Franței.

În altă ordine a faptelor, cu începere din secolul al XII-lea, timp de mai bine de un veac, prinde contur o vastă mișcare având drept scop recucerirea locurilor sfinte căzute în mâinile arabilor. Între 1099 și 1270, vor fi întreprinse opt cruciade cu obiective complementare diverse și a căror soartă a fost, de asemenea, diferită. Unele au ajuns la rezultate destul de îndepărtate de ambițiile inițiale, cum a fost cazul cruciadei din



1204, care s-a soldat cu cucerirea Constantinopolului. Într-adevăr cruciadele au o dimensiune care depășește cu mult cadrul religios: cupiditate de natură economică, dorință de a stăpâni bogățiile și teritoriile Orientului și de a întemeia acolo noi principate. Dar, rând pe rând, cuceririle occidentale în aceste ținuturi aveau să cadă în mâinile arabilor, apoi în mâinile turcilor, nu fără a fi contribuit la îmbogățirea unor seniori și mai ales a unor ordine religioase cu vocație militară.

## B. Contextul cultural

Europa medievală este aproape complet dominată de probleme religioase. Într-o lume destul de frustă și violentă, Biserica este singura instituție care, la început, păstrează continuitatea cu înalta civilizație și cultură antică. De aceea, este normal ca ea să furnizeze gândirii medievale cadrul de meditație.

După o perioadă întunecată ce a urmat imediat după dispariția Imperiului Roman de Apus, apar noi forme de cultură. În domeniul arhitecturii, perioada romană adusese o înnoire considerabilă. De asemenea, statuarul, inspirat, înainte de toate, de teme religioase, prinde din nou viață și cunoaște o înflorire remarcabilă, după cum o atestă, între altele, portalurile și capitelurile romane. Îi urmează, începând cu secolul al XII-lea, o artă care va fi numită, poate nu tocmai fericit, gotică. Este celebra „epocă a catedralelor" de pe întreg cuprinsul Europei dând seama de avântul economic și spiritual al acelei vremi.

Literatura medievală cunoaște o înflorire deosebită începând din secolul al XI-lea. La început de inspirație aristocratică, va îmbrăca o formă epică prin „*chansons de geste*"* care povestesc aventurile războinice ale eroilor. O dată cu emanciparea cavalerului medieval, se dezvoltă un curent curtenesc, artă și etică referitoare la viața nobililor, valorilor războinice și religioase li se adaugă motive profane, precum iubirea. Literatura curtenească ilustrează, prin rafinamentul și subtilitatea ei, gradul de cultură atins de mediile aristocratice din secolul al XII-lea. În această literatură se manifestă o sensibilă influență a literaturii antice, precum și importanța pe care a dobândit-o femeia în viața curtenească,

---

* Cântece vitejești - n. trad.

după o perioadă dominată de valori exclusiv masculine și războinice. Reprezentantul cel mai strălucit al acestui curent, care numără și femei precum Marie de France, este, fără îndoială, Chrétien de Troyes, autor de romane în versuri, ca *Lancelot sau cavalerul cu căruța*, ori *Perceval* sau *povestea Graal-ului*. Apar, de asemenea, o literatură de inspirație populară, *les fabliaux*, și scrieri satirice, cum a fost *Romanul Vulpii*, care a înregistrat un enorm succes, judecând după numeroasele „ramuri“ care compun ciclul. Nu trebuie uitată apariția unor piese de teatru de inspirație religioasă, „*misterele*“, jucate adesea în fața bisericilor, cu ocazia numeroaselor sărbători religioase.

Toate aceste forme de literatură sunt astăzi inaccesibile* din pricina evoluției limbii, dar ele fac dovada bogăției și diversității acestei epoci, argument serios, menit a repune în drepturi Evul Mediu, până nu demult prezentat într-o viziune caricaturală, fiind asimilat unei lungi perioade întunecate de ignoranță. Nu trebuie neglijată nici influența acestei literaturi căreia îi datorează mult scrierile lui Rabelais ori teatrul lui Molière.

În domeniul filosofiei, moștenirea antică este integrată selectiv de către tradiția creștină. Multe texte antice au fost temporar ori definitiv pierdute, altele au ajuns în Occident prin filiera arabă, dar unele, precum scrierile lui Aristotel, au stat la baza formării tiparelor culturale, filtrate prin gândirea părinților Bisericii. Fenomenul s-a manifestat însă destul de târziu și este asociat cu pătrunderea filosofiei lui Averroes, gânditor arab, a cărui influență a fost considerabilă în Europa. Toate aceste scrieri sunt integrate unui tip de gândire izvorât din creștinism, devenit cadru pentru dezvoltarea gândirii medievale.

* Lucrările circulă ca transpuneri în varianta contemporană a idiomurilor în care au fost create. Pentru spațiul francez sunt renumite transpunerile medievistului Joseph Bédier (n. trad.).



**Evul Mediu (400-1492)**

| EVENIMENTE ISTORICE | EVENIMENTE CULTURALE | ISTORIA IDEILOR |
|---|---|---|
| 476: căderea Imperiului Roman<br>Începutul Evului Mediu<br>800: Carol cel Mare devine împărat | 843: Jurământul de la Strasbourg – primul text în limba franceză | 354-430: Sf. Augustin |
| 1000: avântul feudalismului | Sec. XI: dezvoltarea artei romane<br>Trubadurii și truverii | Avicenna<br>Răspândirea gândirii lui Aristotel prin intermediul arabilor |
| 1099: prima Cruciadă | Către 1100: Cântecul lui Roland<br>Către 1130: apare stilul gotic.<br>Dezvoltarea artei religioase.<br>Construirea catedralelor – din a doua jumătate a sec. XII și în sec. XIII | |
| 1203: a patra Cruciadă<br>Cucerirea Constantinopolului<br>Domnia lui Ludovic al IX-lea cel Sfânt<br>1270: Ultima cruciadă (a opta)<br>1340-1453: Războiul de 100 de ani | Apogeul artei gotice<br>În Italia: începutul Renașterii<br>Către 1440: tiparul modern (Gutenberg)<br>Primele expediții maritime pornite din Portugalia | 1200: Universitatea din Paris<br>1225-1274: Sf. Toma d'Aquino |

# II Câteva contribuții originale ale creștinismului

## A. O nouă concepție despre lume

### 1. Dumnezeul creștin

Gândirea medievală se distinge în primul rând prin *concepția asupra divinității*, considerată unică și exclusivă. Romanii aveau un panteon complex și deschis, pentru că în el erau integrate, prin sincretism, și divinitățile străine. Astfel, o dată cu supunerea provinciilor orientale, la Roma au început să fie practicate cultul lui Isis sau cel al lui Mythra. Creștinismul, dimpotrivă, se voia exclusiv și, după ce a devenit religie oficială în Imperiul Roman, a determinat, fără răgaz, interzicerea cultelor păgâne, Edictul lui Theodosiu (396) consacrând supremația creștinismului în imperiu.

În spațiul în care apare, creștinismul este o religie nouă și originală, pentru că se clădește în jurul unui fenomen neobișnuit, venirea lui Christos. Evenimentul, fără precedent, are consecințe incalculabile. Mai întâi, el dă seama de *o relație cu totul aparte între Dumnezeu și oameni, pentru că probează angajarea divinității înseși în istoria omenirii.* Încarnarea este, evident, unică, fără precedent. Creștinismul are în comun cu iudaismul ideea unui Dumnezeu care intervine direct și personal în devenire și în istorie, dar el desăvârșește ceea ce în iudaism rămânea doar promisiune sau așteptare. Prin persoana lui Iisus, tot ansamblul raporturilor dintre divin și uman este bulversat. În religiile antice, separarea sacrului de profan duce la raporturi al căror suport este frica și la devierea credințelor în superstiții. Sacrul este gândit ca entitate redutabilă, de care nu te poți apropia decât cu o prudență amestecată cu neliniște. De aceea, pentru a intra în raport cu divinul, sunt necesare rituri, sacrificii, acte menite a îmbuna puterile supranaturale. Raportul este limitat de caracterul redutabil al divinului. Cultele păgâne sunt un amestec de speranță și teamă față de o imensă putere ascunsă.

Creștinismul concepe un Dumnezeu a cărui principală trăsătură nu este forța, ci iubirea. Sfera profanului și cea a sacrului nu mai sunt două domenii separate, menite a rămâne indefinit eterogene. Prin Iisus, Dumnezeu devine om, ispășind până la capăt existența umană în moartea pe cruce, iar raportul de filiație care se stabilește între Dumnezeu și om este o relație mai complexă a celor două planuri.

*Omul nu este Dumnezeu, dar nu este nici nevrednic de El.* Prin credință și cu ajutorul divinității, omul se poate înălța până la ea, poate să-și depășească propria condiție. Această posibilitate impune reconsiderarea condiției umane, a tuturor comportamentelor omului.

Dumnezeul creștin se deosebește de divinitățile păgâne și prin *universalitatea sa.* Grecii și romanii practicau o religie strâns legată de viața cetății: fiecare oraș, chiar fiecare familie avea zeii săi tutelari. Existau destule culte și sanctuare mai importante și divinități venerate pretutindeni, dar, în esență, religia antică rămânea tributară unei viziuni limitate asupra lumii. Spre deosebire de ea, creștinismul trece granițele, anulează particularismele geografice, nu este interesat de diferențele sociale. Chiar dacă uneori vocația lui universală a înregistrat eclipse, creștinismul se vrea definitiv deschis, eliberat de orice constrângere politică. El se adresează tuturor, fără nici o deosebire, conturând o nouă idee asupra omului.

### 2. Creația

Oamenii din Antichitatea greacă și latină nu credeau că lumea a fost zămislită de zei. Aceștia interveneau în anumite împrejurări, erau temuți pentru aceasta, dar nu li se atribuia omnipotență. Ei înșiși erau supuși unor legi pe care nu le stăpâneau, după cum reiese, de exemplu, din istorisirile lui Homer. „Ananké", la greci, și „fatum", la romani, erau dincolo de putința zeilor, constrânși să le dea ascultare. Creștinismul, în schimb, consideră că lumea a fost creată de Dumnezeu. Cuvântul „creată" presupune nu numai că Dumnezeu a modelat lumea, asemenea unui artist sau unui meșteșugar care frământă în palme o materie primă, nu numai că El s-a mulțumit a-i da o formă, ci și că a scos din neant, sau mai precis „ex nihilo", totalitatea celor ce există. În *Vechiul Testament*, și anume în *Geneză*, se povestește cum s-a făcut această creație prin rostire, adică prin puterea Verbului. S-ar putea compara acest text cu *Teogonia* lui Hesiod, a cărei temă centrală nu este diferită de aceea a Genezei,

pentru a constata profunda lor opoziție. Cosmosul antic nu este opera nimănui – în cel mai bun caz, este o ordine rațională imanentă, cum credea Aristotel, sau, în cel mai rău caz, rezultatul unui anumit aleatoriu, al hazardului, după cum îl descrie Lucrețiu. Pentru creștini, universul este rezultatul voinței divine, „cea mai bună dintre lumile posibile", cum sugerează Leibniz, sau univers perfect ieșit din mâinile Creatorului și întinat prin acțiunea omului, cum va gândi Rousseau. Va trebui însă să fie explicate originea divină și existentul plin de imperfecțiuni, așa cum apare el, cel puțin din perspectiva rațiunii omenești; cu înțelegerea limitată a omului va trebui să fie pătrunse Armonia lumii și prezența Răului.

### 3. Locul omului în creație

Creștinismul îi conferă omului un loc privilegiat și contradictoriu: omul este zămislit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dar este profund marcat de culpabilitate. Într-un fel, omul este interlocutorul preferat al lui Dumnezeu, care a vrut ca omul să fie liber și să răspundă în fața Lui. Dar omul este, de asemenea, marcat de păcatul originar, și din om liber ajunge să implore iertarea. Această situație arată că *omul creștin își trăiește existența simultan în două planuri*: pe de o parte, el trăiește între semenii lui, pe de alta, își potrivește fapta pentru a se mântui și a dobândi viața veșnică: „cetatea pământească" și „cetatea lui Dumnezeu", după cum spune Sf. Augustin. Cele două tărâmuri nu sunt separate, ci, dimpotrivă, ele alcătuiesc un tot care trebuie să fie desăvârșirea întruchipată. Și nu e mai puțin adevărat că *locul omului nu este în întregime în lumea de aici*. Existența lui pământească face parte dintr-un ansamblu mai vast care îi dă sens și în care ea nu reprezintă decât un moment. În timp ce anticul clasic se împlinește pe pământ, chiar dacă viața lui nu se oprește aici, creștinul nutrește o speranță care-l proiectează dincolo de viața pământească, ceea ce poate să explice de ce uneori nu pune preț pe valorile lumii pământești și se retrage din ea.



## B. Concepția despre om

### 1. Libertate și culpabilitate

Creștinismul introduce o nouă *definiție a libertății omului*. Antichitatea concepuse libertatea, mai întâi, în cadrul politic. În cetate, individul este liber când poate să-și îndrepte acțiunea în sensul devenirii colective, când trăiește sub legi care îi permit să nu asculte de nici un alt om, ci doar de reguli care se aplică tuturor. Mai târziu, stoicismul a definit o formă mai individuală de libertate scoțând în evidență puterea omului de a se ridica deasupra evenimentelor exterioare. Înțeleptul stoic își află libertatea în aplecarea către sine însuși și în disprețul trufaș pentru tot ce nu depinde de el.

Creștinismul definește libertatea drept o caracteristică pe care Dumnezeu a conferit-o fiecărui individ. Caracterul individual este sporit de faptul că libertatea nu cunoaște nici o formă de limitare. În timp ce pentru antici libertatea este condițională și privește, în esență, mai degrabă mijloacele decât scopul acțiunii, libertatea inaugurată de creștinism nu cunoaște nici o restricție, ea este absolută, după cum o arată faptul remarcabil al păcatului și, într-un sens mai general, al Răului. Dumnezeu l-a creat pe om liber, ceea ce înseamnă că stă în putința acestuia să aleagă în mod deliberat dacă se îndepărtează de El și face Răul de bunăvoie. Pentru antici, greșeala este întotdeauna mai mult sau mai puțin o chestiune de necunoaștere, ea se prezintă sub forma unei erori. Ei nu credeau că omul poate să-și aleagă finalitatea acțiunii: omul dorește întotdeauna Binele, dar nu știe întotdeauna cum să ajungă la el. Omul este răspunzător pentru mijloacele pe care le-a folosit, iar nu pentru intenție, pe care o imaginau mereu bună - este și înțelesul celebrei formulări a lui Socrate „Nimeni nu este rău cu bună știință". Creștinismul consideră că omul are o asemenea libertate încât, în mod deliberat, poate să vrea Răul. *Libertatea nu se mai mărginește la alegerea mijloacelor, ea este legată de fixarea scopurilor*. O asemenea putere, numită în mod tradițional *liber-arbitru*, vădește originea omului, deoarece ea face din el stăpânul absolut al alegerii sale. O dată cu libertatea creștină, apar noțiunile de subiect și subiectivitate, în măsura în care capacitatea

individului de a se autodetermina face ca orice acțiune să-și afle temei în el însuși.

În acest context trebuie înțeleasă *culpabilitatea* în sens creștin. Creând omul liber, Dumnezeu i-a lăsat posibilitatea de a respinge libertatea; dacă omul face aceasta, el își manifestă în mod explicit autonomia. Într-un anume sens, nu există devenire autonomă a omului decât cu condiția ca omul să se folosească în mod real de libertatea sa. Dacă ar alege să asculte întotdeauna de Dumnezeu, libertatea lui ar echivala cu o dependență față de El. *Paradoxal, deci, posibilitatea Păcatului dezvăluie partea divină din om, chiar dacă este folosită prost. Dar ea arată totdeauna și limitele acestei părți, deoarece actualizează posibilitatea Răului.*

Este o mișcare contradictorie, dar și extrem de fecundă pentru că dă sens devenirii omului. Pascal, luând în discuție operele lui Montaigne și gândirea lui Descartes, va specula inex[illegible]bila dualitate a omului – măreție și mizerie, înger și demon – pentru a face din creștinism singura gândire capabilă, după el, să facă inteligibilă natura umană.

## 2. Mântuirea și iertarea

Venirea lui Iisus este menită a-i aminti omului că prin Păcat nu s-a îndepărtat definitiv de Dumnezeu; ea anunță, dimpotrivă, posibilitatea mântuirii sufletului. Dovadă de netăgăduit a libertății omului, Păcatul îl salvează, totodată, pe om, îndemnându-l să aleagă, în mod liber, calea de întoarcere către Dumnezeu. Totul se petrece ca și cum respingerea autorității divine ar constitui un moment care-l constrânge și-l face pe om să conștientizeze legătura lui cu Dumnezeu, a cărei reluare definitivă o prefigurează.

Cu toate acestea, dacă libertatea pe care o are omul îi permite să se întoarcă la Dumnezeu, culpabilitatea originară nu-l autorizează să o facă din proprie inițiativă, este necesar un ajutor pe care Dumnezeu i-l dă înadins omului. Într-adevăr, întorcându-și fața de la Dumnezeu, omul a greșit, ceea ce înseamnă că a experimentat slăbiciunea, care nu poate fi compensată decât printr-o intervenție divină, și anume iertarea. Această noțiune complexă pune probleme delicate de interpretare și a dat naștere la numeroase discuții contradictorii, chiar la schisme în cadrul creștinismului, nu numai în perioada medievală, ci și după aceea, cum o



arată disputa janseniștilor din secolul al XVII-lea. Iertarea nu trebuie înțeleasă ca o limitare a libertății, ca o înlocuire a ei cu altceva, ci mai degrabă ca un *dar al lui Dumnezeu*, pe care, acordându-l, El face să devină efectivă exercitarea libertății de către om și îi permite acestuia să-și împlinească dorința de a se întoarce la El. Iertarea dă astfel posibilitatea de a fi împăcate două exigențe contradictorii: afirmarea libertății necondiționate a omului și prăpastia care s-a căscat între el și Divinitate după ce a fost săvârșit Păcatul. Astfel, prinde contur ideea de mântuire, individuală și colectivă, care îi reunește pe Dumnezeu și pe creatura lui.

Existența pământească apare în acest context ca dezvoltarea inteligibilă a acestei relații contradictorii care îmbracă mai multe aspecte. Condiția umană se circumscrie în totalitate într-o mișcare dublă, *ce reunește îndepărtarea de Dumnezeu și întoarcerea la El,* trecând prin diferitele etape ale iertării, între care obligația omului de a se strădui pentru a merita iertarea constituie momentul central.

## 3. Biserica

Prin conceptul de mântuire, creștinismul comportă o dimensiune individuală puternic afirmată și o relație personală între credincios și Dumnezeu. Rugăciunea, reculegerea sunt momentele intense ale acestui dialog. Cu toate acestea, există și o dimensiune colectivă care-i unește pe cuvioși într-o comuniune ce se manifestă în timpul slujbei religioase. Instanță spirituală și, totodată, putere temporală, Biserica este cea care îndeplinește acest rol, ocupând un loc aparte printre puterile temporale. În Antichitate se practicaseră culte strâns legate de viața cetățenilor. Creștinismul va avea multiple relații, conflictuale ori de colaborare mai mult sau mai puțin strânsă cu politica statelor. Dar vocația lui universală și în același timp centrată pe mântuirea individului îl face să genereze o legătură comunitară de altă natură, mai cuprinzătoare decât societatea politică - deoarece el îi include pe toți creștinii, indiferent de apartenența lor - și, într-un fel, mai restrânsă, căci el nu îi reunește decât pe cei care împărtășesc credința și îi acceptă dogmele. De aceea, *Biserica apare drept o entitate a cărei unitate nu este asigurată decât prin persoana lui Iisus,* dovadă multiplele imagini începând cu aceea care prezintă Biserica drept un corp al cărei cap este persoana lui Iisus. Toate ritualurile care

structurează cultul au această funcție și mai ales cea mai importantă dintre cele șapte taine bisericești, împărtășania, care asigură comuniunea credincioșilor prin participarea, mereu reactualizată, la ultima masă a lui Iisus cu apostolii, adică Cina. Asimilându-și persoana lui Iisus în timpul unui ritual care este destinat tuturor, credincioșii pecetluiesc unirea lor spirituală întru Christos.

Ceea ce nu exclude forța Bisericii în epoca medievală și rolul major pe care l-a jucat în problemele temporale. Legăturile ei cu puterile politice ale epocilor sunt complexe și s-au manifestat constant. Papa și clerul reprezintă o forță în același timp politică și socială. Nici un suveran nu poate spera să-și păstreze autoritatea fără a avea girul Bisericii. Cele două puteri, ecleziastică și mireană, au fost într-o îndelungată și dificilă coexistență, ajutorul mutual pe care și-l acordă fiind menit a menține și a împinge înainte un raport de dominare. Tot astfel, existența socială de factură specială a clerului, a cărui funcție este să se îngrijească de mântuirea comunității, arată implicarea profundă a Bisericii în sistemul social al Evului Mediu. Fenomenul cruciadelor, influența și bogăția unor ordine monahale, construcția catedralelor sunt tot atâtea semne care pun în evidență dubla putere a Bisericii, în plan spiritual și material.

## C. Creștinismul, o nouă viziune asupra Istoriei

### 1. Iisus și noțiunea de eveniment

Creștinismul aduce o nouă înțelegere a noțiunii de timp. Pentru antici, acesta este, îndeobște, ciclic, fiind impus de ritmul natural al anotimpurilor. El se organizează, după modelul mentalității mitice, ca un lanț repetitiv, în care revenirea regulată a faptelor marchează existența oamenilor. Într-un asemenea univers nu este loc pentru înnoiri propriu-zise. Când acestea se produc, sunt integrate într-un ansamblu mai vast, în care își recapătă locul determinat. Cu alte cuvinte, caracterul unic sau nesubstituibil al unui fapt, al unei situații, al unei acțiuni nu joacă un rol determinant. Tot ceea ce se petrece este reintegrat într-o interpretare generală a cosmosului, care, dacă nu exclude singularitatea faptelor, refuză să le acorde caracterul de început absolut.

Gândirea creștină opune acestei viziuni *o concepție lineară și ireversibilă a temporalității*. Lumea creată are un început și va avea și un sfârșit,



iar faptele care se derulează în acest interval se inserează într-un proces non-repetitiv. Așadar, faptul prin poziția pe care o ocupă, se arată ca fiind singular, ireductibil la oricare altul și poate deveni determinant în raport de funcția pe care o îndeplinește. Bunăoară, venirea lui Iisus, episod cu totul singular, cotitură în istoria omenirii, care asigură legătura dintre timpul păcatului și cel al iertării, îmbracă acest *caracter profund semnificant, care transformă faptul în eveniment*. Noțiune esențială pentru o înțelegere istorică a lumii, evenimentul se deosebește de datul obiectiv, care îi este suportul. Prin puterea lui iradiantă, el luminează devenirea și o face inteligibilă. Eveniment prin excelență, venirea lui Iisus ilustrează puterea noului de a transforma, funcția decisivă a ceea ce este determinant, radical independent de ceea ce preceda. Altfel spus, evenimentul introduce o discontinuitate care, simultan, dă la o parte o logică revolută și inaugurează o inteligibilitate nouă. Moment absolut, deplin semnificant, deschizând un viitor inedit, evenimentul are prestigiul unui început.

### 2. Sensul Istoriei

Pentru antici, trecerea timpului este adesea legată de mișcare, înțeleasă ca pierdere, ca diseminare. În lumea sublunară, mișcarea traduce o stare de imperfecțiune sau, mai degrabă, de nedesăvârșire a Naturii. Timpul care trece face parte dintr-o viziune amenințătoare a imperfecțiunii ființării. De exemplu, în *Republica* lui Platon, timpul servește ca suport al evoluției negative care conduce de la cel mai bun regim la tiranie, printr-o suită continuă de degradări.

*O dată cu creștinismul, timpul se preschimbă în promisiune*. Sfârșitul este resimțit ca o întoarcere la origine, timpul când are loc iertarea care va asigura împăcarea omului și a lui Dumnezeu. Din această perspectivă, departe de a fi dăunător, timpul constituie condiția însăși a posibilității de redempțiune. El îi permite omului să-și fixeze ca finalitate a acțiunii sale mântuirea și constituie însăși substanța acestui proces care îi va îngădui să inverseze cursul evenimentelor care au urmat Păcatului. Auxiliar prețios, *timpul nu este doar ceva care conține, el se confundă cu faptul a cărui devenire o orientează.*

Această înțelegere a timpului are o importanță considerabilă în evoluția gândirii occidentale, căci, sub diverse forme, a însuflețit continuu

reflecția asupra devenirii și, mai mult decât atât, posibilitatea de a concepe sensul ca pur produs al acestei deveniri. Concepția hegeliană asupra istoriei, de exemplu, este în mare măsură tributară interpretării creștine a timpului.

# III. Două momente ale gândirii medievale

## A. Sfântul Augustin

### 1. Elemente biografice

Viața și opera Sfântului Augustin sunt printre cele mai singulare în istoria occidentală, iar faptul se datorește, în primul rând, datelor biografice și momentului istoric în care a trăit, situat la granița dintre Antichitate și Evul Mediu. S-a născut în 354 și a murit în 430, fiind contemporan cu evenimente excepționale: triumful creștinismului - singura religie autorizată în imperiu după interzicerea cultelor păgâne în 396, prădarea Romei de către barbarii lui Alaric în 410 – episod greu de acceptat de spiritele epocii, obișnuite cu dominația seculară a Romei – și, mai ales, dezintegrarea Imperiului Roman, care va cădea definitiv după mai puțin de o jumătate de secol de la moartea Sf. Augustin.

Născut dintr-un tată păgân, care s-a stins din viață destul de tânăr, și dintr-o mamă creștină, care avea să exercite o mare influență asupra fiului, Sf. Augustin nu s-a convertit la creștinism decât la vârsta de 32 de ani. Originar din provinciile romane din nordul Africii, format în spiritul culturii latine, fără a-și fi făcut însă studiile în cele mai mari metropole culturale ale timpului său, fascinat o vreme de gândirea maniheistă, foarte răspândită pe atunci, el și-a căutat mult timp calea înainte de a deveni una dintre figurile impunătoare ale creștinismului incipient. Meandrele vieții sale până în momentul convertirii la creștinism se regăsesc în itinerarul sinuos al gândirii sale. Sf. Augustin a lăsat, de altfel, o dovadă prețioasă despre toată această perioadă, în *Confesiuni*, care au fost luate ca punct de referință pentru biografiile ulterioare.

După convertire este rechemat de creștinii din Africa și îi este încredințată funcția de episcop al orașului Hippona. Din acel moment



începe pentru el o lungă perioadă de strădanii și controverse, în cursul căreia Sf. Augustin își dezvoltă gândirea în contact cu diversele deviații și erezii exprimate de pe diferite poziții teologice de anumiți creștini. Într-adevăr, în zorii creștinismului, doctrina este încă departe de a fi stabilită. Chestiuni fundamentale, precum adevărata natură a lui Iisus, rolul omului în căutarea propriei izbăviri, libertatea și iertarea constituie încă obiectul unor confruntări înflăcărate în care se amestecă și unele aspecte politice. În această situație specifică intervine Sf. Augustin, contribuind în mod decisiv la stabilirea doctrinei. Opera lui este imensă, iar influența lui nu va înceta să fie resimțită pe toată întinderea Evului Mediu, dar și în vremea Reformei sau în timpul disputei janseniștilor, de exemplu. Dincolo de contextul propriu-zis religios, influența lui este vizibilă și în numeroase curente filosofice, având o înrâurire remarcabilă, mai ales asupra lui Descartes și a lui Rousseau.

Posteritatea va reține din învățăturile sale diferite aspecte. Itinerarul personal care l-a condus la convertire este socotit exemplar. Rafinamentul analizelor sale psihologice, sinceritatea expunerii, ca de exemplu în considerațiile asupra ispitelor carnale și a torturilor pe care le provoacă acestea, remarcile asupra dificultății de a învinge unele reticențe intelectuale pe care le încearcă un om format în spiritul culturii antice față de anumite aspecte ale creștinismului, toate au exercitat o profundă influență. Analizarea vieții interioare, contradicțiile individuale, legătura organică dintre gândirea și existența individului ating profunzimi nebănuite până atunci. *Opera Sfântului Augustin este dovada unei experiențe religioase filtrate prin reflecție personală, destul de neobișnuită pentru gândirea antică.*

Aceasta din urmă este fundamental rațională, ea caută să înțeleagă, intelectualizează toate problemele pe care le evocă și doar foarte rar oferă imaginea unei neliniști interiorizate. Obișnuită cu piața publică, obișnuită cu ordinea politică, gândirea antică nu sesizează întotdeauna unicitatea unei experiențe existențiale. Sf. Augustin este preocupat de felul în care se pot îngemăna limitele aceleiași personalități, *înclinația anticului spre rațional și interogația de inspirație creștină asupra slăbiciunii și neputinței omului, ivită dintr-o experiență personală.*

## 2. Ideea divinității

Această dualitate se regăsește în gândirea teologică a Sf. Augustin. Abordarea divinității traduce la el dorința de a echilibra ideea de mister a Dumnezeului creștin și posibilitatea rațiunii de a-i pătrunde indirect prezența.

Astfel, în polemicile sale, el insistă asupra necesității de a menține teza unității lui Dumnezeu în trei persoane. Pentru a-i combate pe cei care se îndoiau de acest aspect al învățăturii creștine, el invocă rând pe rând caracterul incomprehensibil al Divinității pentru înțelegerea omenească și un ansamblu de indicii pe care le reperează pentru a stabili în lumea creată prezența semnelor ascunse care ne revelează adevărul acestei Divinități. Pascal își va aminti de acest demers când va aborda chestiunea dovezilor despre existența lui Dumnezeu, menționând că o asemenea demonstrație este imposibilă, dar că, totuși, pentru cel care știe să interpreteze semnele sau, mai bine spus, pentru cel pe care l-a luminat Dumnezeu încât să poată să le interpreteze, totul în natură poartă pecetea prezenței lui Dumnezeu.

Deprins cu dezbaterile în contradictoriu, cu retorica și cu argumentația, Sf. Augustin apelează frecvent la forța raționamentului, utilizându-și cunoștințele din filosofiile antice târzii și mai ales din neoplatonism. De aceea, deși la el credința se sprijină pe Revelație, cum o atestă în mod de netăgăduit Sfintele Scripturi, el nu renunță niciodată la justificarea rațională. Numărul considerabil de polemici pe care Sf. Augustin a fost nevoit să le declanșeze dezvăluie capacitatea lui de a susține o dezbatere convingătoare, de a demonta argumentele adversarului.

## 3. Libertatea și Harul

*Sf. Augustin a pus decisiv în lumină forma și slăbiciunile libertății omului.* El a combătut erezia pelagianismului care afirma că stă în puterea omului de a se salva prin propria strădanie. Punând accent pe liberul arbitru, pelagianismul subestima puterea culpabilității omenești și funcția păcatului. Sf. Augustin *afirmă atât existența liberului arbitru, cât și a Harului divin, dar indispensabil pentru ca liberul arbitru să devină efectiv.* Omul căzut în păcat, singur, nu poate decât să se piardă și, vrând să se salveze, dă dovadă de un nemăsurat orgoliu. Această dispută este



importantă pentru că a marcat zorii gândirii moderne. Adepții Reformei, mai cu seamă Luther, au fost o vreme partizanii fideli ai Sf. Augustin și s-au manifestat împotriva poziției laxiste a ierarhiei catolice. Mai târziu, janseniștii se vor reclama tot din Sf. Augustin pentru a-i combate pe iezuiți. În *Provinciales* (*Scrisori provinciale*), Pascal va face o paralelă între concepțiile iezuite și pelagianism.

Ca tendință generală, gândirea augustiniană pune accent pe dimensiunea omului aflat sub semnul păcatului, pe slăbiciunea lui fără ajutorul lui Dumnezeu, pe necesitatea Harului divin pentru salvarea omului. Spre deosebire de gândirea anticilor, care conferea acțiunii omenești o validitate proprie, gândirea Sf. Augustin tinde să subordoneze acțiunea raportului dintre om și Dumnezeu.

## 4. Politica

Contemporan cu prăbușirea unui imperiu milenar, Sf. Augustin meditează asupra acestui eveniment, căutând să-i pătrundă înțelesul. *Cetatea lui Dumnezeu* este rezultatul acestei reflecții; aici Sf. Augustin arată că *romanii au greșit pentru că au vrut să clădească o cetate exclusiv omenească,* uitând de Dumnezeu și disprețuindu-l. Idealul antic este *iremediabil condamnat,* nu în totalitate, firește, ci pentru scopul lui principal; în concepția Sf. Augustin, omul nu poate să construiască o comunitate viabilă întemeindu-se doar pe propria lui natură. Roma a dominat lumea, dar prăbușirea ei arată limitele unei asemenea întreprinderi. Dacă nu este susținută de o transcendență, dacă nu se îndreaptă către Dumnezeu nici o valoare omenească nu poate dăinui: Roma a sucombat din exces de orgoliu.

Creștinul adevărat nu se lasă înșelat de această iluzie. El știe că aparține unei cetăți pământești și, totodată, unei cetăți a lui Dumnezeu și mai știe că între cele două nu există o legătură indisolubilă. Chiar dacă Imperiul Roman a sfârșit prin a adopta creștinismul ca religie de stat, prin aceasta nu exista o relație necesară între cele două entități: *destinul Romei nu îi va antrena în declinul lui pe creștini.* Dubla apartenență nu ține de aceeași logică. Cetatea pământească urmărește o formă de fericire și de satisfacție care nu poate să-l împlinească pe creștin. El și-o va integra pentru a împlini voința divină, dar destinul lui ultim nu constă în

căutarea bunurilor pământești, ci rezidă în preocuparea de a fi mântuit. Particularitatea celor două cetăți este aceea că ele coexistă în același spațiu-timp; în aparență, oamenii trăiesc toți în același cadru istoric, dar, pe când unii nu râvnesc decât bunuri pământești, alții caută o cale ce duce dincolo de existența pământească. Așadar, orientarea pe care o dă fiecare propriei existențe își pune amprenta asupra semnificației acesteia. Cetatea lui Dumnezeu nu este în rivalitate cu cetatea pământească, ea nu pretinde să se manifeste în lume impunând, de exemplu, o societate omenească trăind după preceptele creștine, ea își împlinește destinul prin circumstanțele cetăților pământești, fără a se confunda, totuși, cu nici una dintre ele, ceea ce presupune o *permanentă dublă lectură a evenimentelor care se derulează aici*. De aceea, creștinul nu trebuie să cedeze ispitei de a refuza viața lumească, dar trebuie să se angajeze cu luciditate în ea, luând seama să nu piardă din vedere dubla semnificație a tot ce-l înconjoară.

Gândirea politică a Sf. Augustin avea să influențeze întregul Ev Mediu, chiar dacă aceasta s-a făcut uneori cu prețul unor importante distorsiuni. În epocă a fost reținută din opera lui mai ales ideea *inconsistentei ordinii politice,* dacă această ordine nu este susținută printr-o subordonare față de gândirea creștină. Va trebui să treacă mai multe secole și să apară Sf. Toma d'Aquino, hrănit cu lecturi din Aristotel, pentru a se restabili legătura cu o imagine coerentă a cetății omenești. În universul medieval există o reciprocitate complexă între puterea spirituală și cea temporală: regii primesc de la autoritatea religioasă însemnele puterii (de exemplu, ungerea în scaunul domnesc) și li se cere să guverneze în spiritul învățăturii evanghelice, iar autoritatea spirituală poate face apel la brațul înarmat pentru a-i anihila pe cei care i-ar putea zădărnici influența. O bună parte a Evului Mediu a predominat puterea religioasă, papalitatea arogându-și chiar dreptul de a-i înlătura din scaun, la nevoie, pe regi. Cu timpul, această pretenție a fost atacată chiar de către fețele bisericești. În secolul al XIV-lea, un teoretician precum Marsilio de Padova i-a luat apărarea împăratului și s-a ridicat împotriva Papei, în timpul disputei dintre ei invocându-l pe Aristotel pentru a susține subordonarea instanțelor religioase față de autoritatea statului în caz de litigiu.

Sf. Augustin a contribuit la năruirea concepției antice despre politică.



În pofida unor evoluții deja semnalate, va trebui să vină timpurile moderne, un Machiavelli, un Jean Bodin, un Hobbes pentru a fi reînviată mentalitatea despre o politică a cetății întemeiată pe idealuri exclusiv umane.

## B. Sfântul Toma d'Aquino

La celălalt capăt al Evului Mediu, Sfântul Toma d'Aquino dezvăluie o viziune foarte diferită. Opt secole de istorie, de transformări sociale și de aprofundare necontenită a teologiei, ca și a filosofiei au modificat considerabil gândirea, fără a provoca, totuși, rupturi. Toma d'Aquino, care va fi canonizat la începutul secolului al XIV-lea, s-a născut în jurul anului 1225 și a murit în 1274, fiind contemporan cu un moment important în evoluția lumii occidentale, pregătitor pentru Renaștere. Este o epocă de înflorire a economiei, care va atrage după sine un prim fenomen de urbanizare, este epoca artei gotice, care se răspândește pretutindeni în Europa, și a marilor universități, cele din Italia, de unde el era originar, cele de la Paris, unde va fi profesor. Viața Sf. Toma este diferită de cea a Sf. Augustin. Pe când vocația acestuia din urmă îl conduce pe un traseu sinuos, dificil, într-o lume în criză, marcată de condițiile nesigure ale începuturilor creștinismului, pretutindeni reflectate în opera sa, viața Sf. Toma este centrată pe o alegere personală, făcută foarte devreme, conducându-l spre o carieră consacrată studiului și învățământului, dar care nu stă sub semnul liniștii depline. Din existența Sf. Toma nu au lipsit controversele, dar acestea s-au desfășurat în cadrul unui creștinism sigur de sine. Cele două sinteze masive ale lui Toma d'Aquino – *Summa contra Gentiles* (*Împotriva erorilor necredincioșilor*) și *Summa Theologiae* vor fi redactate către sfârșitul vieții sale.

### 1. Înnoirea

Opera Sf. Toma d'Aquino se încadrează într-o vastă întreprindere de redescoperire a scrierilor lui Aristotel. Acestea se reîntorc în Occident prin intermediul filosofiei arabe și mai cu seamă prin lucrările lui Averroes, care aveau să-i influențeze pe numeroși erudiți creștini. La Paris, la Padova, averroismul cunoaște un succes important. În această

din urmă universitate, unde predau profesori precum Pomponazzi, el va exercita o putere de atracție până în epoca Renașterii. Tezele lui Averroes vor face obiectul unor vii controverse: Albertus Magnus (sau Albert cel Mare), profesorul lui Toma d'Aquino, ca și Toma d'Aquino însuși aveau să le combată, ceea ce nu va împiedica, în 1277, ca unele propoziții care conțineau vederi ale Sf. Toma d'Aquino să fie condamnate de autoritățile ecleziastice, laolaltă cu o mulțime de propoziții averroiste. Toate acestea dau seama de efervescența intelectuală provocată de contactul cu opera lui Aristotel.

Tradiția augustiniană făcea să prevaleze platonismul, interpretat adesea ca plecând de la descifrarea lui târzie de către neoplatonicieni. Pe drept sau pe nedrept, aceasta a dus la punerea accentului pe destinarea supraumană a individului, la minimalizarea rațiunii și la insistența asupra neputinței și condiției omului aflat sub semnul păcatului, la conceperea raportului dintre suflet și corp ca o opoziție radicală. Latura omului care ține de Revelație și de iluminare era privilegiată, în detrimentul Rațiunii, dimensiune specific omenească.

*Prin apelul la gândirea aristoteliană, se reinstaurează puterea Rațiunii și era scoasă în evidență aplecarea mai minuțioasă asupra datelor experienței senzoriale.* Aceasta nu avea să se facă fără dificultate: averroismul subliniază cât de mult pot să se opună punctele de vedere ale Rațiunii și cele ale Credinței. Astfel, de exemplu, Pomponazzi, în tratatul său despre nemurirea sufletului, va susține că, din punctul de vedere al Rațiunii, nici un argument nu poate întări această teză, care trebuie, așadar, luată drept un adevăr al Credinței...

Sf. Toma d'Aquino, având convingerea că averroismul nu interpretează corect filosofia lui Aristotel, propune o altă lectură a acesteia.

## 2. Reabilitarea Rațiunii

Sf. Toma d'Aquino propune o abordare a adevărurilor Credinței prin prisma rațiunii. Nicidecum, el nu susține că totul în Credință ar fi susceptibil de a fi înțeles prin buna judecată naturală a Omului, *dar admite forța proprie a domeniului cunoașterii omenești,* spre deosebire de tradiție, care nu o considera demnă de interes. El reia ideea aristotelică a Ființei care percepe prin experiențele senzoriale, ce nu trebuie



neglijate în beneficiul activității spirituale, ci trebuie *considerate ca punctul de plecare al acesteia din urmă.*

Manifestarea Rațiunii este detectabilă în opera sa prin aspecte care țin de metodologie. Modul de expunere, de combatere, de validare a unei ipoteze cunoaște o rigoare pe care a luat-o, în parte, din tratatele care compun *Logica* lui Aristotel. Ea se traduce, de asemenea, prin ideea conform căreia Credința nu exclude, ca fiind incompatibilă, cunoașterea. Dacă nu poate pătrunde misterele ultime ale creației, omul poate, totuși, la nivelul propriei lui structuri, să perceapă o parte a acesteia. În acest sens, *teologia poate apărea ca o armură a cunoașterii, ea trebuie înțeleasă ca o formă de știință, în sensul larg al termenului.* Pentru credincios, Dumnezeu rămâne un mister, natura lui nu poate fi cunoscută, dar este posibil să și-l apropie, servindu-se de Rațiune ca de o facultate care i-a fost dată omului pentru a-și clădi o concepție inteligibilă despre Credința sa. Cei doi termeni nu sunt incompatibili, dimpotrivă, trebuie admis că Rațiunea se manifestă în cadrul credinței. Se observă ușoara modificare în raport cu tradiția augustiniană: păcatul originar nu mai copleșește acțiunea omului într-atât încât să-l lase neputincios, fără ajutorul Harului Divin. Există grade intermediare care, cu toate limitele lor, au propria lor valoare.

*Sf. Toma d'Aquino, punând în lumină capacitățile Rațiunii, reabilitează studiul naturii, ca și pe cel al politicii.*

Apare astfel o nouă posibilitate de cunoaștere, distinctă, deși complementară Revelației. Fără a constitui o ruptură, această mentalitate reprezintă, totuși, o considerabilă deplasare a accentului. Și anume, la fel ca în opera lui Aristotel, ea redă prestigiu experienței senzoriale.

## 3. Locul omului

Tradiția platoniciană care l-a inspirat pe Sf. Augustin tindea să separe net dimensiunea spirituală a omului de componenta corporală. Ideea conducea la o concepere dualistă a ființei omenești, în care condiția corporală apărea ca tranzitorie și, în esența ei, ca fiind străină omului. Desigur, creștinismul medieval socotise drept erezii doctrinele care dezvoltau o concepție prea riguroasă a acestei distincții, dar, cu toate acestea, a prezentat drept lipsit de valoare tot ceea ce în ființa umană era

legat de corp și de activitățile acestuia, asociindu-l strâns cu ideea de păcat.

Sf. Toma d'Aquino respinge ideea unui dualism al naturii omului.

Reluând perechea aristotelică materie-formă, el afirmă solidaritatea în ființa omenească, a corpului și a spiritului, arătând, *în opoziție cu ideea platoniciană a spiritului exilat în corp, că pentru spirit încarnarea are un caracter benefic.* El plasează omul într-o poziție intermediară pe o scară ce merge de la materia brută până la Dumnezeu, interpretând din perspectivă creștină distincțiile pe care le face Aristotel în legătură cu diferitele stări ale spiritului. Reușește, în felul acesta, să-i confere omului o unitate care concordă cu tema centrală a Încarnării. Omul nu este o ființă eterogenă, sfâșiată între două aspirații contradictorii, care s-ar manifesta, pe de o parte, prin corpul material, pe de alta și prin sufletul imaterial, el este, ca ființă încarnată, uniunea dintre o materie și o formă, al cărei locaș este trupul (care nu trebuie confundat cu materia). Departe de a fi adăpostit în trup ca într-un corp străin, într-o „închisoare", *spiritul este dimpotrivă, „forma" corpului și îl învăluie.*

Dar asta nu înseamnă că nu există în suflet un principiu disjunct care îi asigură imortalitatea. Combătându-i pe unii averroiști care subliniau contradicția dintre ceea ce ne arată rațiunea (sufletul dispare o dată cu corpul) și adevărurile revelate, Sf. Toma d'Aquino susține că sufletul are un dublu statut – este formă substanțială a corpului și, totodată, natură imaterială – care îi asigură un destin separat. Astfel, transcendența sufletului este salvată și înțelegem de ce gândirea Sf. Toma d'Aquino a putut fi judecată și, în 1277, tezele sale au fost condamnate de către autoritățile Universității din Paris.

Influența Sf. Toma d'Aquino a depășit cu mult cadrul epocii sale. În toată perioada de sfârșit a Evului Mediu, în perioada Contra-reformei, mulți teologi l-au recunoscut drept precursor și chiar în secolul al XX-lea se observă o înnoire a gândirii tomiste la unii filosofi creștini precum J. Maritain.

Jacques Maritain

# Renașterea
## (1492-1600)

## I Contextul

### A. Contextul geografic și social

#### 1. Ideea de Renaștere

Noțiunea de Renaștere a făcut obiectul a numeroase dezbateri și teoretizări. Mai mult decât oricare altă perioadă, Renașterea a generat controverse aprinse, în cursul cărora a fost acceptată ori respinsă însăși existența ei. Această unică remarcă este suficientă pentru a arăta că, în istoria ideilor, Renașterea îmbracă o dublă trăsătură fundamentală: *este prezentată ca o ruptură*, o discontinuitate în fluxul duratei, *dar aceast[ă] ruptură este considerată ca (re)fondatoare*, și deci este evaluată într-un mod eminamente pozitiv. În plus, este legată de apariția modernității, loc pe care îl ocupă prin raportarea ei la clasicism. Dar în timp ce acesta din urmă este privit ca rezultatul unei orientări precis definite, și, într-un anume fel, ireversibile, Renașterea pare să reprezinte un moment extra-ordinar în care istoria tatonează, în care orice alegere pare încă posibilă: momentul laboratorului. Astfel se explică impresia de îndrăzneală extremă, de febrilă libertate pe care o capătă cercetările, în pofida pericolelor care-i pândesc pe autorii lor, soldate uneori cu moartea.

Dincolo de obiecțiile teoretice care au fost aduse noțiunii înseși de Renaștere, forța acestei mișcări este legată de multitudinea domeniilor pe care le-a îmbrățișat. Nu este vorba doar de o transformare care se limitează la o anume parte a cunoașterii, ci de o mutație a mentalităților, pe care M. Foucault o numea „epistem".

## 2. Spațiul renăscând

Fenomenul nu se dezvoltă uniform în toate țările. În general, se acordă Italiei privilegiul anteriorității, și mai cu seamă Toscanei, regiune dominată de strălucirea Florenței. Abia mai târziu, orașe precum Roma ori Veneția vor intra, la rândul lor, în procesul renașterii. Cu toate acestea, slăbiciunea politică a Italiei a făcut ca ea să fie râvnită, devenind o miză în jocul unor țări mai puțin dezvoltate precum Franța ori Spania. O reflectare a acestei situații nesigure o aflăm în opera lui Machiavelli, devenită astfel mărturia, unui aspect esențial în acea perioadă când expansiunea se producea inegal în spațiul european, dar afecta toate zonele. Din acest punct de vedere, Renașterea se constituie într-o perioadă în care se înfiripă ceea ce în general va fi numit Occident. Într-adevăr, ea poate fi considerată epoca în care Europa capătă conștiința originalității, chiar a superiorității sale în anumite domenii. În Renaștere se înregistrează retragerea definitivă din vestul teritoriului european a musulmanilor care, în multe privințe, dominaseră perioada precedentă. 1492 este anul căderii emiratului Granadei, ultimul bastion maur în Spania, dată care coincide și cu începutul cuceririi unei lumi noi, ceea ce nu înseamnă doar lărgirea unei lumi cunoscute, ci și începutul dominației europene. Desigur, după 1453 (căderea Bizanțului), un adversar apare în estul Europei – Imperiul Otoman – și el va constitui pentru multă vreme o amenințare, căci puterea lui militară avea să-l conducă de mai multe ori până la porțile Vienei, dar această prezență nu va împiedica efectiv dezvoltarea țărilor din Europa de Vest.

## 3. Cadrul politic, economic și social

Împrejurările în care a apărut Renașterea sunt complexe, eterogene, dinamice. Mai întâi, se poate vorbi de o perioadă de prosperitate relativă. Italia, leagăn al acestei mișcări, este formată din mici stătulețe prospere datorită comerțului cu nordul Europei, dar și cu Levantul (în cazul Veneției îndeosebi). Această bogăție, fărâmițarea teritorială și slăbiciunea politică explică de ce peninsula a început să fie râvnită și să se transforme într-o miză importantă în conflictul marilor puteri militare. În acest context au loc războaiele Italiei, care s-au purtat între Franța, pe de o parte, și Spania și „Sfântul Imperiu Romano-Germanic" pe de alta, acestea din



urmă reunite sub un singur sceptru, cel al lui Carol Quintul, după ce, fiind rege al Spaniei, a fost ales și împărat al Sfântului Imperiu (1519).

În paralel, afluxul de metale prețioase provenind din America modifică situația schimburilor în Europa și contribuie la sporirea puterii Spaniei și a aliaților ei. Atât în Italia, cât și în Flandra, Franța este confruntată cu această putere redutabilă, căreia încearcă să-i facă față mai ales în prima jumătate a secolului al XVI-lea.

În Franța, numărul tot mai mare de protestanți, tensiunile cărora le-a dat naștere expansiunea protestantismului au dus, după 1560, la un lung război civil cu caracter religios, în cursul căruia s-au înregistrat persecuții, masacre, lupte aproape continue, ce nu vor lua sfârșit decât o dată cu venirea la tron a lui Henric al IV-lea, care s-a convertit la protestantism și, prin Edictul din Nantes (1598), le-a garantat protestanților libera exercitare a credinței lor și a pus capăt ostilităților.

# B. Contextul cultural

## 1. Criza religioasă

Epoca este marcată de o ruptură a lumii creștine occidentale în plan religios, dar criza nu îmbracă doar aspecte teologice, ci și politice ori ideologice. *Este ultima mare schismă pe care a cunoscut-o istoria creștinismului.*

Reforma este declanșată în Germania de către preotul Martin Luther (1483-1546). Acesta nutrește de mai mulți ani convingerea că Biserica catolică, în forma existentă atunci, se abate din ce în ce mai mult de la menirea sa. Autoritățile ecleziastice, însuși Papa uită sensul exact al Sfintei Scripturi. Când vede în 1515, că Biserica vinde indulgențe (practică însemnând răscumpărarea parțială sau totală a păcatelor, aici, pe Pământ, în schimbul banilor) pentru a-și asigura un trai îndestulat, Martin Luther socotește că trebuie să intervină; o face mai întâi prin predicile sale, apoi, în 1517, prin afișarea celor Nouăzeci și cinci de teze. În acel moment nu se gândește încă să se desprindă de Roma, ci doar că este de datoria lui să atragă atenția autorităților și credincioșilor în privința pericolului indulgențelor și devierii de la spiritul Evangheliei. Dar chestiunea indulgențelor nu poate fi detașată dintr-un ansamblu de probleme care frământă Biserica în acea vreme.

Mulți credincioși observă că Biserica a uitat idealul de simplitate și pioșenie care ar trebui să o anime, că Papa tinde să se comporte ca un suveran temporal. Faimosul Iuliu al II-lea, de exemplu, nu are nici o reținere de a se pune în fruntea oastei. Mulți umaniști cer întoarcerea la credința interioară, o simplificare a ritualului, o reducere a ceremonialului. Iată de ce semnalul de alarmă tras de Luther are un extraordinar ecou în toate straturile populației, și chiar unii suverani îl protejează în anumite momente și îl ajută să scape de un proces care i-ar fi adus condamnarea.

Ruptura intervine atunci când Luther, angajat într-o polemică depășind de-acum cu mult chestiunea indulgențelor, este excomunicat în 1520. El arde în public Bula papală, fapt pentru care este urmărit de organele autorității politice. Somat să se prezinte în fața Dietei imperiale a lui Carol Quintul și să-și retracteze acuzațiile, Luther se duce la Worms, unde nu renunță la poziția lui, în pofida riscului la care se expune. Este pus la stâlpul infamiei și oricine din imperiu are dreptul de a-l ucide. Se ascunde, bucurându-se de protecția electorului de Saxa. Ruptura este acum definitivă și va duce în timp la constituirea Bisericii Reformate.

Reforma are un imens impact, ea antrenează importante bulversări politice: prinții germani care se raliază cu Luther vor seculariza bunurile Bisericii Catolice și vor forma o alianță militară. Va fi nevoie de aproape un secol pentru ca raportul de forțe să se restabilească în Europa. Și alții vor urma exemplul lui Luther, îndeosebi Calvin, în Geneva. Pătrunderea Reformei în Franța va antrena, începând din 1560, o suită de războaie civile care nu vor conteni decât după emiterea Edictului din Nantes (1598), iar în Germania, Luther va trebui să-și apere doctrina împotriva interpretării revoluționare pe care i-o dă Thomas Müntzer, conducătorul războiului țărănesc german.

*În planul ideilor, Reforma se situează pe o poziție ambiguă, chiar contradictorie, în raport cu mișcarea umanistă.* Pe de o parte, Luther contribuie la reorientarea capitală a gândirii, atunci când revendică dreptul oricărui creștin de a-și exercita credința plecând de la interpretarea Sfintelor Scripturi trecută prin propria conștiință. De altfel, el va și face o traducere în „limba vulgară“ a Bibliei editate de Erasmus, pentru a pune capăt autorității și vigilenței părinților Bisericii și a Conciliului în



privința interpretării textelor sfinte. *Reforma reprezintă o contestare radicală a acestui tip de autoritate, ea este o revendicare esențială a libertății de conștiință în ceea ce privește credința.* Pe deasupra, religia simplificată și interiorizată pe care o propune Luther nu poate decât să-i seducă pe cei care cereau întoarcerea la mai multă pioșenie și la mai puțin fast.

Dar, pe de altă parte, lutheranismul se diferențiază net de umanism, după cum o arată polemica pe care Luther o angajează împotriva lui Erasmus, începând din 1524. Religia lui Luther constituie întoarcerea la o anumită rigoare doctrinală. Teme precum culpabilitatea omului, neputința lui în lipsa harului explicit al lui Dumnezeu, existența efectivă a Răului (Satan) vin în contradicție cu încrederea în om unanim exprimată de gândirea Renașterii. Subiectul de polemică ales de Erasmus, liberul-arbitru, la care Luther răspunde cu o scriere intitulată *Despre sclavul-arbitru*, este simptomatică pentru această opoziție. *În timp ce gândirea renascentistă tinde să-l elibereze pe om de povara culpabilității sale, manifestând o încredere nouă în rațiune, Reforma reafirmă cu putere radicala neputință a omului.*

## 2. Revoluția tiparului

O revoluție tehnică produsă în Germania bulversează epoca în domeniul cultural. Către 1450, un procedeu care permite reproducerea rapidă și în multe exemplare a textelor scrise va îngădui o difuzare fără precedent a acestora către un public larg. Până atunci, cartea era rară, fiind rezervată unei elite restrânse. Tiparnița va permite o extindere extraordinară a culturii scrise, făcând ca pentru prima dată scrisul să devină un mijloc de propagare a culturii. În diverse locuri, familii de editori vor împlini o muncă fără precedent de editare de texte antice și moderne: Alde Manuccio la Veneția, Lefèvre d'Etaples în Franța ș.a. Efervescența ideilor, chiar unele confuzii care caracterizează epoca nu ar putea fi înțelese fără condițiile create de această inovație tehnică. Confruntările de idei, dezvoltarea spiritului critic, progresele înregistrate în privința calității și corectitudinii celor publicate nu s-ar fi manifestat fără această achiziție decisivă. Prin urmare, nu este exagerat când se afirmă că, o dată cu Renașterea, Occidentul intră într-o civilizație a cărții

și a scrisului, când într-un capitol din *Notre Dame de Paris* (romanul se petrece în 1482) V. Hugo susține ideea cărții ca înlocuitor al catedralelor.

### 3. Întoarcerea la Antichitate

Renașterea este indisolubil legată de redescoperirea Antichității. Evul Mediu nu o nesocotise, dar alesese cu grijă ce anume să rețină, străduindu-se ca împrumuturile să încapă în cadrele învățăturii creștine, felul în care Toma d'Aquino îl interpretează pe Aristotel fiind reprezentativ în acest sens. Pe de altă parte, un mare număr de texte antice au rămas inaccesibile, altele fiind cunoscute de extrem de puține persoane. Difuzarea mai largă a acestora modifică sau împrospătează felul în care sunt interpretați anticii.

Renașterea redescoperă Antichitatea vizând alte ținte, fiind eliberată de preocupări strict religioase. Ea caută modele în toate domeniile: artistic, literar, social, iar „umaniștii" Renașterii vor căuta să recupereze noțiunea antică de „humanitas" - concepție despre om, despre raportarea lui la lume, despre organizarea în comunități.

*Prin „umanism", omul este înțeles ca un amestec de cultură, de comportament moral, de încredere în propriile acțiuni.*

Antichitatea nu devine totuși obiect de imitație servilă, ea nu constituie o referință absolută, ci doar o sursă de inspirație. Se poate vorbi mai puțin de reproducere ori de copiere, cât de întâlnire și de dialog. *Felul în care, de exemplu, Montaigne „culege" din autorii antici fără a ține seamă de doctrină și prin intermediul cărora reușește să dea la iveală o operă originală, fără a fi nicidecum prizonierul celor la care se referă, este edificator, așa cum, în domeniul artelor plastice este grăitor exemplul raportării lui Michelangelo la sculptura antică.*

Antichitatea rămâne înainte de orice un termen de referință în materie de înțelepciune. Toți umaniștii descoperă în gândirea antică o reflecție morală preocupată să-i acorde omului locul care i se cuvine în ordinea naturală, fără exces de optimism, dar și fără o diminuare sistematică a valorii sale. Și mai descoperă o sursă inepuizabilă de exemple de comportament care dovedesc și limitele, dar și măreția omului în care se manifestă grija de a căuta și de a înțelege motivațiile omului. Înțelepciunea antică, liberă de orice *a priori* în privința culpabilității umane



oferă exemplul privilegiat de reflecție interesată a studia umanitatea plecând de la ea însăși, prin facultățile ei proprii.

Același lucru este valabil și în politică, domeniu în care Antichitatea oferă prețiosul exemplu al unei concepții conform căreia *viața cetății este o chestiune esențialmente omenească.* În timp ce în zorii Evului Mediu, Sf. Augustin vedea în politica romană o încercare iluzorie de întemeiere a unei cetăți exclusiv terestre, gândirea renascentistă regăsește în aceeași experiență un efort fără precedent de a fonda un stat care să aibă drept principiu și suport acțiunea omului. În acest fel îl citește și îl interpretează Machiavelli pe Titus Livius.

În artă, referirea la Antichitate constituie o adeziune la o viziune specific umană asupra lumii și totodată un ideal de perfecțiune, transcendent naturii, răspunzând exigențelor rațiunii. Modelul greco-latin exprimă de minune ambiguitatea (care se va prelungi și dincolo de Renaștere) a unei arte care imită natura și, totodată o îndreaptă, care copiază ceea ce vede și exprimă esența ascunsă, depășind, prin aceasta, aparențele. Fără a fi nici reproducere servilă, nici invenție ruptă de orice referire la sensibil, *arta antică este o probă de percepție specific umană.* Arta Renașterii, care va valorifica toate cuceririle științei, care va impune noțiunile matematice în reprezentarea fenomenelor sensibile, descoperă în antici precursorii.

Antichitatea îi ajută pe oamenii Renașterii să regăsească o libertate de gândire și de creație pe care Evul Mediu nu a suprimat-o, cum a lăsat să se înțeleagă o viziune superficială a lucrurilor, dar a restrâns-o la un punct de vedere limitat. *Întoarcerea la Antichitate coincide cu afirmarea posibilităților omului și, îndeosebi, a rațiunii sale.* Anticii, nefiind tributari unei concepții întemeiate pe păcatul originar, așa cum a fost în bună parte creștinismul medieval, ofereau o imagine mai optimistă a ființei umane, care se întâlnea cu noua interpretare a lumii și a locului pe care omul îl ocupă în ea, pe care o prefigura fizica nouă, ce ruina autoritatea lui Aristotel.

### 4. Arta și literatura Renașterii

Renașterea este marcată de un avânt artistic fără precedent. Curentul se naște în Italia, la Florența. Arhitectura, pictura, sculptura cunosc o

rapidă și strălucită evoluție. Inițiat în secolul al XV-lea, curentul se prelungește și se transformă în secolul al XVI-lea. Impulsul îl dau artiști precum Giotto, care rămâne totuși marcat de influența medievală, sau Brunelleschi, arhitectul Catedralei din Florența. Le vor prelua demersul artiști excepționali precum Leonardo da Vinci, Raphael, Donatello, Michelangelo ș.a. Genii polimorfe, ei sunt aproape întotdeauna și arhitecți, și pictori, și sculptori, ba chiar matematicieni, ca Leonardo da Vinci, ori poeți, ca Michelangelo. Ei inovează în toate domeniile: utilizează tehnici noi, recurg la mijloace științifice de creație, caută noi forme dincolo de modelele antice. *Dar cel mai remarcabil fenomen este, fără îndoială, caracterul universal al cunoștințelor la care apelează.*

Pictori ca Uccello, Pierro della Francesca ori Leonardo da Vinci lucrează neîncetat asupra perspectivei căreia încearcă să-i fixeze legile prin calcule foarte complicate. Granița dintre discipline nu este încă trasată; artistul este în egală măsură meșteșugar, om de știință, gânditor. Oamenii Renașterii oferă un excepțional exemplu de comunicare și colaborare între discipline, care rămân încă nedelimitate definitiv. *Epoca Renașterii oferă un moment de echilibru unic, în care oamenii împărtășesc sentimentul că sporesc și totodată stăpânesc cunoașterea*, ceea ce explică, desigur, impresia de excepțională inovație, de efervescență a creației. În plus, asistăm la o creștere a ponderii sociale a artistului. Pe când în epoca medievală el era un meseriaș cantonat într-un univers destul de restrâns ca posibilități de manifestare, în Renaștere, devine un om căruia i se recunoaște statutul, chiar prestigiul dacă un mecena, un rege sau un înalt ecleziast îl atrag pe domeniul sau la curtea lor. Admirat, invidiat, artistul execută adesea comenzi pentru protectorul său, contribuind la faima acestuia. Poate cel mai grăitor exemplu este cel al lui Francisc I al Franței, care s-a întors din Italia cu Leonardo da Vinci.

Cam la fel stau lucrurile și cu literatura. Întoarcerea la Antichitate aduce o înnoire a formelor și a temelor. Și aici, curentul s-a înfiripat în Italia și este în bună măsură legat de trezirea sentimentului național. Curând se va întinde în restul Europei, mai ales în Franța, unde va antrena înflorirea unei literaturi în „limba vulgară", sub impulsul unui grup de șapte scriitori care au împrumutat numele unei constelații - **Pleiada**. Acest moment, esențial pentru dezvoltarea limbii franceze, este marcat de celebrul *Défense et illustration de la langue francaise (Apărarea și cultivarea limbii franceze)* și cuprinde, alături de poeziile lui Du Bellay și Ronsard, opere în proză de Rabelais și Montaigne, care au exercitat o influență considerabilă asupra evoluției ulterioare a literaturii.



*Curentul literar și artistic al Renașterii este cu adevărat european.* Schimburile permit acum înflorirea unei culturi care depășește cu mult granițele naționale. Figura europeană prin excelență este olandezul Erasmus din Rotterdam, care a întreținut o bogată corespondență cu spiritele mari ale epocii: Thomas Morus din Anglia este prietenul său, cu Luther polemizează, Rabelais îi scrie pentru a-și exprima admirația față de el ... Este numai un exemplu de dezvoltare culturală, care avea însă să fie frânată de oprelișțile de natură religioasă impuse de Reformă. Efervescența culturală este remarcabilă, dar nu lipsită de riscuri pentru cei care se prind în iureș. Conflictele dintre protestanți și catolici, politica suveranilor adesea speriați de impetuozitatea ideilor noi, intoleranța reformiștilor, mai ales din Geneva, dau uneori naștere la adevărate valuri de represiune. Unii umaniști, unii scriitori sunt urmăriți, condamnați și chiar arși pe rug. Altora li se recomandă prudența - adică tăcerea, cum a fost cazul lui Erasmus.

## II Contribuția Renașterii

### A. O nouă viziune asupra Cosmosului

În istoria ideilor, *Renașterea rămâne legată de o profundă transformare a felului în care sunt înțelese mecanismele ce guvernează universul fizic, terestru și celest.* Răsturnând reprezentările despre lumea în care trăim, Renașterea a antrenat și o mutație la nivelul ideilor despre natura omului și locul lui în Cosmos.

#### 1. De la geocentrism la heliocentrism

Timp de aproape două mii de ani, Occidentul s-a hrănit cu teoriile fizice moștenite de la Aristotel (mai precis, din tratatul lui *Despre Cer*). În pofida observațiilor tot mai numeroase care nu concordau cu

## Renașterea (1492-1600)

| EVENIMENTE ISTORICE | EVENIMENTE CULTURALE | ISTORIA IDEILOR |
|---|---|---|
| 1492: descoperirea Americii<br>Capitularea Grenadei | Leonardo da Vinci<br>(1452-1519)<br>*Gioconda* (1503-1505) | Pico de la Mirandolla<br>(1463-1494)<br>M. Ficino (1433-1499)<br>1511: Erasmus - *Elogiul nebuniei* |
| 1494: încep războaiele Italiei | | |
| | 1508: Michelangelo<br>*Capela Sixtină* | 1513: Machiavelli - *Principele* |
| 1515: încoronarea lui Francisc I | 1517: începutul Reformei - Luther | 1516: Th. Morus - *Utopia* și<br>Erasmus - *Noul Testament* |
| 1519: Carol Quintul, împărat<br>1525: Francisc I, învins și făcut prizonier la Pavia<br>1527: cucerirea Romei de către armata lui Carol I Quintul | 1521: Dieta de la Worms<br>Luther, izgonit<br>Organizarea Bisericii lutherane (1526) | 1528: B. Castiglione - *Curteanul*<br>1532: Rabelais - *Pantagruel* și<br>1534: *Gargantua* |
| | 1535: decapitarea lui Th. Morus<br>1536: Calvin la Geneva<br>1545: Conciliul celor 30<br>Contrareforma | 1543: Copernic își publică tezele |
| 1547: moare Francisc I<br>Domnia lui Henric II | Michelangelo - Biserica Sf. Petru din Roma<br>1549: Du Bellay<br>1553: Pleiada | 1548 sau 1549 – La Boetie scrie *Discurs despre servitute* |
| 1556: abdicarea lui Carol Quintul<br>1559: moartea lui Henric II<br>Domnia lui Francisc II, apoi a lui Carol IX (1560) | | |
| | 1562: Conjurația de la Amboise. Începutul războaielor religioase<br>1572: Noaptea Sfântului Bartolomeu | |
| 1574: moare Carol IX<br>Domnia lui Henric III | | 1576: J. Bodin, *Republica*<br>Publicarea *Discursului* lui La Boétie<br>1580: Montaigne, *Eseuri*, ediția I<br>1588: ediția a II-a<br>1592: moartea lui Montaigne<br>1596: se naște Descartes |
| 1589: asasinarea lui Henric III<br>Începutul domniei lui Henric IV (protestant) | | |
| | 1598: Edictul din Nantes<br>1600: execuția lui Giordano Bruno | |



principiile filosofului grec, aceste teorii au fost menținute ca sistem global de explicare, fiind continuu complicate pentru a putea integra noile date experimentale. Încă de la sfârșitul Evului Mediu apăruseră idei noi, cum ar fi cele din scrierile cardinalului Nicolas de Cuse (*Despre ignoranța doctă*), care îi vor inspira pe mulți gânditori renascentiști.

În decurs de un secol și jumătate, epoca modernă va construi o nouă concepție fizică, adică în intervalul care separă publicarea lucrărilor lui Copernic (1533) de apariția lucrărilor lui Newton (1687).

Bazându-se pe calcule matematice, Copernic a propus, cel dintâi, o nouă explicare a sistemului planetar în care ne găsim, explicare întemeiată pe *heliocentrism*, arătând totodată că ipoteza rezolva dificultățile acumulate de sistemul aristotelic și simplificând mult demonstrațiile. Cu toată rezistența pe care a întâmpinat-o la început, teza a sfârșit prin a se impune, mai întâi parțial, datorită lui Galilei, apoi definitiv, după publicarea lucrărilor lui Newton. Teoria lui Copernic modifică în esență viziunea pe care lumea occidentală o avea despre univers; refuzând să plaseze Pământul în centrul sistemului planetar, ea punea în cauză preeminența planetei noastre în ordinea cosmică, și, prin urmare, și a omului care o locuiește.

În plus, această explicație intra în contradicție evidentă cu învățătura creștină din acea vreme despre facerea lumii și locul privilegiat al omului în creație. Sensul existenței omenești, de-acum înainte înlăturată pe o planetă care nu este decât un satelit al Soarelui, devine neclar. *Cosmosul ordonat al anticilor, universul ierarhizat al creștinismului medieval lasă locul unei lumi fără îndoială comprehensibile, dar în care locul omului devine dintr-o dată problematic.*

A trebuit să treacă mai multe decenii până să fie acceptate și asimilate rezultatele acestei transformări în planul cunoștințelor.

Pentru ca teoria coperniciană să fie admisă, se impunea dovedirea compatibilității dintre mișcarea de rotație a Pământului și fenomenele fizice terestre observabile. Că această posibilitate exista a demonstrat-o Galilei, dând un nou înțeles noțiunii de mișcare. Revoluționarea fizicii cerești era dublată astfel de o interpretare mai precisă a mecanismelor observate pe Pământ. Galilei demonstrează mai întâi ideea unui spațiu eterogen, diferențiat sub raport calitativ. Aristotel făcea distincție între

lumea sublunară, caracterizată prin dispersie și o mișcare considerată ca semn al imperfecțiunii, și lumea supralunară, sferă a celor fixe, perfecte, incoruptibile. Teza *Fizicii* sale se sprijină pe ipoteza că mișcarea este determinată de tendința naturală a corpurilor de a-și afla locul propriu, deci de a tinde spre repaos, care este sinonim cu perfecțiunea. Galilei stabilește că spațiul este omogen, identic cu sine însuși în toate punctele, deci neutru calitativ. Obiectele care se mișcă în el nu posedă în ele înseleprincipiile deplasării. Galilei nu poate explica originea mișcării corpurilor (cheia acestei ipoteze o va da abia Newton prin teoria atracției universale), dar este în măsură să descrie legile care o guvernează, servindu-se îndeosebi de noțiunea de inerție. Concepte precum viteza, accelerația pot fi de-acum construite fără ambiguitate și calculate matematic.

Atât heliocentrismul, cât și teoria asupra mișcării au furnizat un sistem unitar de explicare a tuturor fenomenelor fizice, terestre sau cerești. *Ceea ce diferențiază net această concepție de cele precedente este faptul că, prin explicarea legilor de funcționare, a cauzelor, se bazează pe observații, renunțându-se la orice interpretare finalistă prin care să se detecteze scopurile vizibile ori secrete ale naturii sau ale Creatorului.*

## 2. Lumea lărgită

Gândirea medievală imagina universul închis, creștinismul concepea creația ca pe ceva finit, opus infinității lui Dumnezeu. E drept că în Antichitate epicureicii susținuseră teza pluralității infinite a lumilor, care concorda cu concepția lor despre atomi și despre vid, dar gândirea lor care nu s-ar fi împăcat cu litera și spiritul creștinismului a fost ocolită și evitată multă vreme.

Cu toate acestea, încă din secolul al XV-lea, Nicolas de Cuse propusese o interpretare a lumii, prin care, fără a atribui direct lumii materiale calificativul de infinit, o definea ca nelimitată. Cosmologia lui presupunea o lărgire a lumii, dublată de dispariția corelativă a oricărui centru: „cerc al cărui centru este pretutindeni, și circumferința nicăieri". *Formularea (preluată mai târziu de Pascal) arată că, încă din acea vreme, ideea de lume finită era pe cale de a dispărea.*

În Renaștere, ideea unui spațiu geometric aplicat lumii fizice conduce la conceperea unui univers fără limite. O dată cu redescoperirea (către



1475) a scrierilor lui Epicur și ale lui Lucrețiu, acest fel de înțelegere prinde tot mai mult contur. În secolul al XV-lea, cel mai aprig și convins susținător al respectivei teze este Giordano Bruno. Condamnarea și arderea lui pe rug, în 1600, după o captivitate în care a fost supus la torturi îngrozitoare, îi va face mai circumspecți pe alți savanți. Însuși Galilei, înspăimântat, se va mulțumi să susțină doar că limitele spațiului nu pot fi determinate.

În toate cazurile este însă de remarcat ideea unei noi lumi, mai cuprinzătoare și care este departe de Cosmosul ierarhizat și închis al predecesorilor. Fizica modernă lărgește cadrul prea restrâns al universului și, în același timp, modifică interpretarea pe care o dă acestuia. Prin contribuția teoretică a lui Galilei, lumea este înțeleasă ca funcționând după o mecanică din care au fost eliminate amestecul de lucruri calitativ diferite și orice forță ocultă. În ansamblul ei, gândirea renascentistă rămâne încă impregnantă de credințe dubioase (de exemplu, astrologia are încă mulți adepți, printre care și oameni de știință), dar gândirea lui Galilei deschide calea *unei explicații pur raționale a lumii, având la bază structura matematică a naturii*, după cum observa, aproape simultan, și Descartes în Franța.

## 3. Structura matematică a naturii

Importanța epistemologică a lui Galilei ține de felul novator în care el aplică matematica. „Revoluția" lui constă în folosirea acestei discipline în studierea și înțelegerea fenomenelor fizice, făcând trecerea de la o interpretare calitativă la o analiză cantitativă. Ipoteza fundamentală a lui Galilei constă în considerarea naturii ca „o carte scrisă cu semne matematice".

Înaintea lui au existat gânditori care au prefigurat acest mod de cunoaștere a naturii, dar, în general, matematica a rămas, ca și la vechii greci, o disciplină pur speculativă, fără aplicații practice. Singura excepție remarcabilă, fizicianul siracuzan Arhimede, care a folosit matematica drept instrument în studiul mecanicii fluidelor și la construirea unor aparate. Era de la sine înțeles, așadar, ca Galilei, care cunoștea bine teoriile lui Arhimede, să le acorde o mare atenție. Pe de o parte, ele i-au permis să se detașeze definitiv de ambiguitățile fizicii lui Aristotel, iar pe

de altă parte, i-au oferit un exemplu de punere în relație a calculului matematic și a fenomenelor empirice.

În acest demers, modelul epistemologic a fost oferit de geometrie, cum se observă în opera lui Descartes sau în spațiul galilean inspirat de Euclid. Predominarea modelului geometric în acea epocă este evidentă în felul în care s-a servit de el filosofia. Hobbes, Descartes, Spinoza concep sistemele lor plecând de la geometrie. Mai mult, *Etica* lui Spinoza este chiar prezentată, în structura ei formală, ca un tratat de geometrie!

## B. O nouă viziune asupra omului

Modificările survenite în reprezentarea lumii nu puteau să nu se răsfrângă și asupra imaginii Omului. Aceasta se va transforma cu atât mai mult cu cât întoarcerea la Antichitate este dublată de descoperirea unui nou continent.

### 1. Antropocentrismul

Demontarea cosmosului aristotelic produce un efect dublu: pe de o parte, ea face să nu se mai desprindă cu claritate semnificația prezenței umane pe Pământ, pe de altă parte, invită la reconsiderarea raportului pe care natura îl are cu creatorul ei. Pentru trăitorul în Evul Mediu, creația este opera lui Dumnezeu, iar omul ocupă în ea un loc tranzitoriu, și are o condiție echivocă: el este marcat de păcat, dar i se promite izbăvirea.

Concepția renascentistă cere schimbări. Ea se caracterizează în primul rând prin încrederea sporită în puterea rațiunii omenești, în capacitatea ei de a înțelege și de a cunoaște. Iată de ce convingerile religioase, fără a fi respinse, sunt supuse unei interogații. Omul devine o referință posibilă pentru cunoaștere cu atât mai mult cu cât lărgirea lumii reclamă alegerea unui punct fix. În spațiul geometric, acesta, deși este indispensabil, nu poate să fie decât relativ. Privat de centrul său, universul necesită totuși un punct de vedere din care să se poată organiza. Omul poate constitui această referință: *antropocentrismul este un efect care derivă din noua fizică.* Dacă, teoretic, omul nu mai ocupă un loc privilegiat, el îl poate cuceri în practică, pentru că este posibil să se aleagă el drept referință. Un bun exemplu al acestei evoluții îl oferă pictura. În Evul Mediu, reprezentarea picturală nu cunoaște perspectiva, talia



personajelor depinde de statutul lor. Madonele, de exemplu, îi domină prin înălțimea lor pe credincioșii care se roagă. Dimpotrivă, Renașterea inaugurează o reprezentare unde privirea care îmbrățișează lucrurile este a omului. Punctul central al perspectivei devine, în interiorul tabloului, simetricul ochiului care o privește. Lumea se construiește încet, încet, din punctul de vedere al omului asupra lui însuși. Chiar dacă această lume se dovedește mai puțin sigură în adevărul ei decât lumea precedentă, ea este mai accesibilă instrumentelor de care dispune omul pentru a și-o apropria.

Omul capătă o nouă demnitate prin accentul care se pune mai degrabă pe forța decât pe slăbiciunea lui sau pe spațiul care îi este specific mai curând decât pe apartenența la o totalitate care îl depășește. Discursul lui Pico de la Mirandola, eminentul umanist florentin, intitulat *Despre demnitatea omului,* este o elocventă oglindire a acestei noi încrederi, care în multe privințe a stat la baza „umanismului", noțiune inseparabilă de ideea de Renaștere.

Prin mijloace foarte diferite, și Reforma contribuie la întărirea ideii de umanism. Cu toate că Luther și Calvin par a renunța la orice libertate a omului, salvarea lui însă depinzând de o iertare pe care numai Dumnezeu hotărăște dacă să i-o acorde sau i-o refuză, ei fac din practica religioasă o relație personală a omului cu Dumnezeu și îl eliberează pe credincios de medierea apăsătoare a unei instanțe bisericești. Chiar dacă ei îl subjugă mai strâns pe om lui Dumnezeu, îl eliberează totodată de tutela eclezastică, acordând astfel șanse individului care devine conștient de responsabilitatea lui. Revendicarea reformaților constând în a acorda fiecărui creștin dreptul de a consulta personal cărțile sfinte, de a nu mai fi constrâns a se referi doar la interpretarea comentatorilor autorizați este doar *o formă limitată a gândirii libere, dar ea este esențială.* Fără legătură cu noile convingeri asupra puterilor rațiunii, ea se conjugă totuși cu acestea pentru a-i conferi omului Renașterii autonomie de acțiune și a-i da o nouă orientare asupra libertății.

### 2. Descoperirea Celuilalt

Perioada Renașterii este marcată de un eveniment major: descoperirea Americii. Fenomen capital pentru evoluția economică și politică

a Europei, dar și pentru istoria ideilor, între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea descoperirea Lumii Noi va suscita neîncetat problema statutului popoarelor descoperite și apoi colonizate. În secolul al XVI-lea chestiunea îmbracă atât caracter religios, cât și antropologic. Teologii se întreabă cum se vor raporta aceste popoare la Dumnezeu, la păcat, la revelație, despre care nu știu nimic. Ei își pun chiar problema dacă acei oameni de curând descoperiți au suflet ori dacă, asemenea europenilor, se trag din Adam. Astăzi cunoaștem aceste răspunsuri și le plasăm într-un moment anume; în realitate, elucidarea chestiunii a fost un proces lent, anevoios, care a condus la conturarea ideii de om universal, la recunoașterea identității în alteritate, la sesizarea diferenței în cadrul unității.

În această privință, demne de o deosebită atenție sunt considerațiile lui Montaigne. El recunoaște fără ezitare umanitatea popoarelor nou descoperite și le acordă, fără reticență o noblețe egală cu cea pe care avem dreptul să o atribuim oamenilor civilizați. În plus, prin elogiul pe care îl face popoarelor nou descoperite, Montaigne orientează pentru prima dată meditația în direcția raporturilor dintre natură și cultură, dintre diferitele culturi, el cugetă asupra pluralității moravurilor și valorilor, temă favorită a gânditorilor iluminiști dar și a contemporanilor. Montaigne definește câteva cadre conceptuale: *Celălalt este oglinda care deformează și ne trimite înapoi o imagine neașteptată a culturii noastre.* Prin bizareria lui, Celălalt ne trezește dintr-o dată și ne face să observăm propria noastră ciudățenie, relativizând ceea ce orbirea punctului de vedere exclusiv tinde să prezinte ca absolut. Școală a umilinței și toleranței și în același timp interogație asupra fundamentului practicilor noastre, conceperea Celuilalt este, totodată, meditație asupra legăturilor dintre acțiune și referința sa, dintre istorie și adevăr. Vorbind pentru prima dată despre așa-numitul mit al „bunului sălbatic", sintagmă decodată uneori cu sens peiorativ, Montaigne invită înainte de toate la o reflecție asupra direcționării criteriilor care stau la temelia judecăților noastre de valoare, asupra fundamentului alegerii noastre etice ori politice. Referirea la o natură sălbatică definește mai puțin o nostalgie, cât o interogare asupra validității propriilor noastre criterii și un apel la relativitate.



## C. Politica Renașterii

### 1. Machiavelli sau nașterea politicii moderne

Opera lui Machiavelli se plasează, ca multe altele din epocă, sub semnul întoarcerii la învățămintele Antichității. Ea nu se inspiră din filosofii greci sau latini, ci din lectura istoricilor. Apelul la antici este pentru autor o cale indirectă pentru a dezvolta o *nouă concepție despre politică.* Într-adevăr, trăsătura marcantă a operei lui Machiavelli este respingerea viziunii medievale asupra politicii. El reproșează creștinismului faptul de a fi încurajat individul să-și întoarcă fața de la treburile pământești, ale cetății, pentru a nu se preocupa decât de propria mântuire. Mai precis spus, creștinii nu sunt buni cetățeni, ei se lasă guvernați fără să reacționeze. Machiavelli merge mai departe și denunță concepția Sf. Augustin referitoare la cele două cetăți și, pentru a o combate, apelează la civismul anticilor.

El supune astfel unei necruțătoare judecăți o concepție politică milenară, modelată după augustinismul politic, cu toate nuanțările pe care le-a cunoscut: originea transcendentă a autorității suveranului, împărțirea puterilor în domeniile spiritual și temporal, obediența pasivă a supușilor față de puterea temporală atât timp cât ea este compatibilă cu învățătura creștină etc.

Cu toate acestea, Machiavelli nu revine propriu-zis la concepția anticilor, el se servește doar de cadrul general al acesteia de punere a problemelor, dar nu îi reia și ipotezele. Modernismul autorului ține, între altele, de două inovații: concepția despre stat și forma puterii acestuia.

Machiavelli pune în evidență noțiunea de putere colectivă: originea oricărei puteri este forța membrilor comunității. Alte idei ale sale se vor regăsi la teoreticienii care i-au urmat: forța este singura sursă a puterii. Dar noțiunea este ambiguă; puterea nu are eficacitate decât dacă este exercitată cu bună-știință; prin urmare, calculul este indispensabil. Arta politică presupune forță combinată cu viclenie – leul și vulpea, pe care Machiavelli le folosește ca imagini emblematice pentru Principe. *Nu există nici o legitimitate în referirea, de orice natură ar fi ea, la o autoritate transcendentă sau la o instanță juridică.* Politica este un pur raport de forțe. Asemenea considerații au făcut ca autorul lor să fie acuzat

de cinism sau de imoralitate, pentru că denumește politica în mod deschis, uneori chiar cu ostentație, o artă dominată de eficacitate, ceea ce îl distanțează în egală măsură de gândirea medievală cât și de filosofia clasică.

La o examinare atentă, gândirea lui Machiavelli este la originea gândirii moderne în măsura în care el *asociază ideea de putere cu cea de calcul rațional, ambele fiind la baza suveranității*. Această din urmă noțiune, care la sfârșitul secolului va fi amplu tratată în teoria lui Jean Bodin, presupune contopirea într-o instanță unică a puterii și a exercitării ei, ceea ce până atunci nu era admis. Pentru antici, puterea se exersa, dar ea nu era opera oamenilor înșiși. Platon și Aristotel susțineau că dreptul natural se impune oamenilor, care i se conformează, politica fiind căutarea acestei adecvări, căutare improbabilă, dar necesară între ceea ce ne comandă natura și ceea ce oamenii sunt capabili să pună în practică. Pe de altă parte, în Evul Mediu se admitea că oamenii guvernează, dar legitimitatea guvernării venea din legea divină. Regele spune ceea ce este drept, dar el nu are puterea legală să determine ceea ce este drept, el trebuie să se raporteze la învățătura divină. Altfel spus, definirea dreptății și nedreptății nu este de esență umană, ci divină. Autoritatea politică se exercită, dar se întemeiază pe o autoritate care o depășește.

Înnoirea pe care o aduce Machiavelli ține de constatarea că nu există altă sursă a puterii decât forța efectivă a indivizilor. Problema principală devine în aceste condiții relația între puterea efectivă și exercitarea ei și, de aceea, figura centrală a operei lui este Principele. Pe de o parte, puterea este oarbă, pe de alta, poporul, prin el însuși, este incapabil de acțiune pozitivă; prin urmare, este necesară o voință luminată care să-l pună în acțiune. Principele, fie că este o persoană, fie că este un grup, nu reprezintă o entitate ca oricare alta, *el trebuie să se identifice cu întreaga comunitate, devenind expresia evidentă a unității acesteia*. Diferitele poziții contradictorii adoptate de Machiavelli, favorabile când Republicii florentine, când familiei Medici, nu mai sunt surprinzătoare dacă observăm că pentru el forma de guvernământ are mai puțină importanță în raport cu existența unei puteri statale, în cadrul căreia cel care exercită puterea nu o face pentru propriul său interes, ci pentru interesul comunității a cărei existență o întruchipează. Principele reprezintă, așadar,



figura ipotetică menită a realiza unitatea Italiei - puterea nu poate căpăta formă decât dacă reprezintă statul. Modernitatea lui Machiavelli este evidentă în ideea că esența politicii rezultă din dialogul între forța imanentă a poporului și instituție, între societate și stat. *El sesizează că miza este instaurarea unei puteri recunoscute, a unei puteri continue și permanente.*

Machiavelli modifică, de asemenea, problema legitimității instituției. Pentru el, Principele este legitim atâta vreme cât se face ascultat, autoritatea lui este *de facto* înainte de a fi *de iure*. Așadar, Machiavelli inaugurează *o formă nouă de legitimitate: ea nu precede exercitarea puterii, ci decurge din aceasta*.

Principele nu este de drept, ci el afirmă dreptul, de aceea rolul lui este strâns legat de întemeiere, sarcina lui este de a pune bazele statului, prin acțiunea lui el este principiul fondator al justiției. Dacă îl comparăm cu legislatorul antic, a cărui natură era foarte diferită – nici sursă a legii, nici executant, ci doar un transmițător și un scrib (legislatorul antic disjunge legislația și exercițiul autorității) –, Principele lui Machiavelli reunește puterea fondatoare și exercițiul puterii statale.

De aceea, fără îndoială, este greșit a-i reproșa lui Machiavelli imoralitatea. Ar putea fi, dar în raport cu o idee bine definită a moralei, care plasează imoralitatea la nivelul unei exigențe care transcende zona politicii. *Machiavelli propune o morală a statului care se întemeiază pe ideea că nu există legitimitate în afara acestuia.* Ce este drept și ce nu este drept nu există în sine, ci prin intermediul unei autorități care decretează ce poate fi considerat astfel - morală a comunității.

Machiavelli nu face o teoretizare exhaustivă a noțiunii de suveranitate, deși aspectele cele mai noi ale gândirii sale vizează această idee; va reveni secolelor următoare sarcina să aprofundeze intuițiile gânditorului florentin.

## 2. La Boétie și critica tiranului modern

Multă vreme, pentru posteritate, La Boétie n-a fost decât prietenul lui Montaigne. Dar interpretarea *Discursului său asupra servituții voluntare* i-a asigurat o audiență durabilă, în pofida faptului că unii cercetători au considerat-o o operă minoră. La o lectură atentă, textul dezvăluie idei noi

referitoare la formele de dominație politică. Pentru antici, tirania era semnul totalei dispariții a legitimității naturale. Pentru gândirea modernă, conceptul devine învechit, fiind înlocuit de altele net diferite, precum „despotism“, „dictatură“. Interesul lucrării lui La Boétie vine din faptul că el intuiește că puterea politică modernă este susceptibilă de a-l priva pe cetățean de libertate, gândurile sale ordonându-se în jurul acestei idei cam în aceeași vreme în care Machiavelli își realiza opera. Pentru antici, pierderea libertății echivala cu dispariția legalității. Dar pentru moderni? Mai întâi, La Boétie insistă asupra caracterului ipotetic al puterii politice: nu este o putere efectivă care să-i poată aservi pe indivizi într-atât încât să-i constrângă la supunere. El refuză categoric *Leviathan*-ul lui Hobbes și ideea vreunei puteri înfricoșătoare care să emane de la Suveran. Apropiindu-se în această privință de concepția lui Machiavelli, pentru La Boétie Principele reprezintă o putere, dar el nu este efectiv acea putere. *Asemenea gânditorului florentin, el constată că Principele își extrage puterea din ceea ce indivizii investesc în el. Puterea este o convenție.* Dar în timp ce Machiavelli analizează această investire ca pe un act prin care Principele devine fondator, identificând persoana lui cu colectivitatea, La Boétie vede în ea o abdicare de la libertatea originară. *Servitutea voluntară este demersul paradoxal prin care fiecare acceptă să dea ascultare.*

Dar asta se explică prin jocul de identificare a fiecăruia cu puterea supremă. La Boétie descrie tirania ca pe o structură piramidală în care, la fiecare nivel, indivizii se identifică cu figura centrală a autorității. În mod evident, este același mecanism ca în Principele, dar reprodus într-o multitudine de exemplare. Unitatea procesului este asigurată prin principiul identificării, care este simultan și alienare. Originalitatea deosebită a analizei rezidă în ideea aservirii liber consimțite, care se explică prin tendința către unitate prin refuzul diferenței. Foarte semnificativ este faptul că *Discursul* a fost numit *Contr'Un* (*Contra Unuia*).

Opera lui La Boétie are o dublă vigoare: pe de o parte propune o explicare amănunțită și în profunzime a puterii moderne, care este imanentă a puterii căreia îi dă formă un principiu unificator - identificarea cu o figură simbolică; pe de altă parte, *ea denunță caracterul imaginar, mistificator, alienant al puterii, prefigurând criticile moderne la adresa statului.*



# III. Diversitatea gândirii renascentiste

Renașterea este un timp al căutărilor intense. După o lungă perioadă în care cadrele gândirii au fost strâns limitate la chestiuni teologice, relativa libertate a epocii antrenează o înnoire considerabilă, posibilă datorită progreselor editoriale care coincid cu redescoperirea multor texte antice. Umaniștii italieni contribuie la „dezgroparea“ unor manuscrise latine uitate, alte texte grecești vin din Constantinopole o dată cu cei care se refugiază din fața puhoiului turcesc dezlănțuit după căderea Imperiului Roman de Răsărit, în 1453. Cele mai diverse curente de gândire, de la platonicism la stoicism, se întrepătrund și chiar se contopesc uneori. Gândirea medievală fusese influențată îndeosebi de asimilarea lui Aristotel, Renașterea îl redescoperă pe Platon, care exercită asupra mediilor umaniste o influență considerabilă, adesea combinată cu gândirea neoplatonicienilor, precum Plotin. Celebrul tablou al lui Rafael, *Școala din Atena,* ilustrează desăvârșit sinteza produsă în Renaștere: aici Platon arată cerul, iar Aristotel pământul - contrast și complementaritate între gândirea pe care umanismul o consideră apropiată de creștinism și o gândire mai pragmatică, preocupată de realitățile lumii.

## A. Neoplatonismul renascentist

### 1. Marsilio Ficino

Neoplatonismul se dezvoltă la Florența, leagănul Renașterii, sub egida familiei Medici, teoreticianul lui fiind Marsilio Ficino (1433-1499), traducătorul lui Platon și al lui Plotin, autorul unui comentariu strălucit asupra *Banchetului.*

Ficino are un foarte puternic sentiment al înnoirii care marchează timpul său: înflorirea artelor și literelor la Florența reprezintă pentru el semnul unei alte ere. Preocuparea lui de căpătâi este să pună în evidență apropierea dintre Platon și religia creștină, deosebindu-se fundamental de filosofii aristotelici ai Școlii din Padova, pe care el îi suspectează, de altfel, de materialism și, implicit, de ateism. Asociindu-i pe Platon și pe Plotin, Marsilio Ficino se străduiește să stabilească un raport între

viziunea lor asupra lumii, concepția lor despre suflet, cosmologia lor și învățătura creștină. El se sprijină pe scrierile Sf. Augustin, de la care reține mai ales influențele neoplatonismului, atenuând considerabil chestiunea culpabilității și a păcatului.

*Elaborează astfel un sistem filosofic întemeiat pe ideea unui Cosmos unitar și ierarhizat în trepte, coborând de la Dumnezeu până la materie.* Omul ocupă aici un loc intermediar, care asigură trecerea de la partea superioară, divină, la partea inferioară, materială. Insistă îndeosebi asupra statutului sufletului omenesc, care aspiră să se înalțe, dar rămâne în parte tributar lumii inferioare, victimă a iluziilor care decurg din aceasta. De aceea, sufletul omului se simte în această lume ca într-o închisoare sau într-un exil. Reluând interpretarea lui Plotin, *Marsilio Ficino concepe condiția umană din perspectiva unei încercări tranzitorii pentru suflet, înainte de întoarcerea lui în patria de origine, lumea supralunară.* Sufletul captiv aspiră la înălțare, frumusețea estetică servindu-i în lumea terestră drept mediere. Preluând ideile din *Banchetul* lui Platon, Marsilio Ficino elaborează o teorie a plăcerii întemeiată pe cultul formelor. Această viziune bidirecționată pe de o parte, exilul sufletului pe de alta, medierea formelor estetice avea să rodească fertil în domeniul artelor plastice. Criticul de artă Erwin Panovski, de exemplu, a urmărit influența acestor teorii asupra operei lui Michelangelo. Mai mult, urme ale acestei viziuni se vor regăsi și în epocile ulterioare; elemente ale neoplatonismului aflăm și în secolul al XIX-lea, ba chiar până la Baudelaire și până la ciclul proustian *În căutarea timpului pierdut*.

Prin sincretismul între creștinism și filosofia greacă, prin concepția despre un univers unitar și armonios, dincolo de tensiunile de care nu este scutit, opera lui Marsilio Ficino este un produs tipic al epocii în care a apărut. Și alte coordonate ale ei dau seama de același caracter renascentist, cum ar fi încrederea în om – Marsilio Ficino acordă puțin loc păcatului, el punând dimpotrivă accentul pe demnitatea și libertatea omului. În opera sa, un loc de seamă este acordat unor discipline azi căzute în desuetudine, ca astrologia, sau gustul pentru jocul corespondențelor și analogiilor între diferite planuri ale realității (de exemplu, raportul dintre astre și metale sau umorile corpului). Din această operă se detașează cu limpezime *nevoia unui Cosmos unitar și tendința de a*



*descifra universul ca pe un sistem de semne.* Prin toate acestea, Marsilio Ficino este foarte îndepărtat de un Galilei care va interpreta natura în termeni matematici.

## 2. Pico della Mirandola

Prin calitățile, ca și prin limitele sale, Pico della Mirandola (1463-1494) este o figură emblematică a Renașterii. El ilustrează dorința de cunoaștere și de investigație științifică, precum și încrederea nemărginită în capacitățile omului. La 24 de ani frecventase deja universitățile cele mai celebre din acea vreme, asimilase cunoștințele care se transmiteau aici, poseda o bibliotecă excepțională și lansa o incredibilă provocare: a compus 900 de teze pe diferite chestiuni teologice și filosofice, îmbrățișând toate ramurile cunoașterii, și și-a propus să le susțină împotriva oricui accepta această dispută, oferindu-se chiar să suporte cheltuielile de transport pentru aceia care nu și-ar fi putut permite călătoria!

Dincolo de această legendă rămâne esența operei lui. Influențat de filosofia lui Aristotel, dar și de gândirea lui Marsilio Ficino, pe care l-a întâlnit la Florența, Pico della Mirandola propune o filosofie centrată asupra omului, cea mai importantă lucrare a sa purtând titlul semnificativ *Despre demnitatea omului*. Pentru el, caracterul singular al omului ține de structura lui de microcosmos care reunește diferite componente ale universului macrocosmic. Nu este o idee originală, mai ales în sfera gândirii renascentiste, dar prin ea Pico della Mirandola explică poziția privilegiată a omului în univers și ajunge să formuleze ideea majoră de cea mai mare importanță pentru viitor, aceea a *libertății omului*. În termeni surprinzător de moderni, Pico della Mirandola afirmă caracterul incert al omului, insistând pe ideea că, spre deosebire de toate lucrurile din natură, *omul nu este un dat imuabil, că el se construiește pe sine însuși, că este propriul său artizan.* Cu toate că și în afirmarea acestei idei există precursori, felul în care o exprimă Pico della Mirandola îl detașează net de o lungă tradiție în care omul era conceput ca un dat determinat.

Arătând că omul este susceptibil de a transcende ansamblul determinărilor care îl pot afecta, Pico della Mirandola este precursorul unor

mari filosofi moderni ai libertății. El i-a influențat considerabil atât pe Erasmus, cât și pe Lefèvre d'Etaples, unul dintre marii umaniști francezi pe care l-a întâlnit la Florența.

## B. Figuri de umaniști

### 1. Erasmus

Născut la Rotterdam, în 1467, Erasmus este figura cea mai reprezentativă a epocii sale. Prin laborioasa lui muncă de editor, prin participarea activă la dezbaterea de idei proprii umanismului, prin amploarea relațiilor sale cu toate spiritele superioare și cu marii oameni politici ai secolului al XVI-lea, el ilustrează perfect spiritul umanist și definește exemplar deschiderea pe care o aduce Renașterea: sete de cunoaștere îmbinată cu dorința de schimburi de opinii. Prin viața lui bogată în călătorii, în Italia, în Anglia, unde devine prietenul lui Thomas More, la Paris, la Bâle, unde a și murit (în 1536), Erasmus este, fără îndoială, primul intelectual european modern, ceea ce face să fie receptat până astăzi ca o personalitate extrem de actuală.

Gândirea lui Erasmus din Rotterdam se organizează în jurul câtorva puncte de mare rezistență, fiind fundamentată, înainte de toate, pe o erudiție desăvârșită. Ca filolog și traducător, el abordează din perspectivă lingvistică textele pe care le studiază. Îndeosebi versiunea *Noului Testament* pe care a realizat-o, însoțită de pertinente observații de ordin filologic, a stârnit mare vâlvă și i-a atras chiar acuzația de a fi pregătit prin această traducere, fără să vrea, firește, schisma lutheranismului. În orice caz, este cert că această muncă de erudiție, dublată de o mare luciditate critică, a contribuit la *conturarea unei atitudini științifice în raport cu autenticitatea textelor și manuscriselor antice și a dat naștere la serioase îndoieli în privința felului eronat în care erau atribuite aceste texte și a versiunilor anterioare care denaturau esența lor.*

Dimensiunea critică se regăsește ca o constantă a vieții lui Erasmus, ea observându-se cu precădere în considerațiile circumscrise domeniului religios. Deși rămâne devotat Bisericii romane, el se distanțează de catolicism în privința anumitor practici pe care le consideră negative, atât pentru rit, cât și pentru credință, deoarece ele se substituie pioșeniei



adevărate spirituale. Amintirea unor momente penibile și umilitoare din perioada când se pregătea să devină călugăr l-a îndemnat să ceară dispensa de a purta rasa ordinului său călugăresc, lucru care i-a fost admis. Această retragere nu l-a împiedicat însă, la momentul oportun, în 1524, să polemizeze cu Luther (care spera să obțină sprijinul lui Erasmus) pe tema liberului arbitru. Dezbaterea definește perfect divergențele dintre umanist și pastor: Luther înțelege că umanistul Erasmus acordă *o mare încredere naturii umane, ceea ce îl face, dacă nu insensibil, cel puțin rezervat în legătură cu ideea pierzaniei omului, mântuirea, prin persoana lui Iisus, apărându-i ca mai puțin necesară.* Erasmus se preocupă de reformarea și mai ales de purificarea moravurilor clerului, de revenirea la o credință mai autentică, el împărtășește nevoia umanistă de purificare a Bisericii Catolice de tot ceea ce face din ea o instituție obscurantistă și intolerantă. Dar, adept al unui raționalism deschis și cu măsură, el se ferește de o ruptură totală față de cultul consacrat.

Spiritul critic al lui Erasmus este atotcuprinzător. Lucrarea lui cea mai cunoscută, *Elogiul nebuniei*, este o satiră a tuturor exceselor iraționale: politice, sociale, individuale. Spirit liberal temperat, Erasmus dorește o guvernare moderată a suveranilor. Reluând distincția pe care criticii o făceau între tiran și suveranul bun, el prezintă în antiteză binefacerile guvernării în interesul colectiv și guvernarea care nu vizează decât satisfacerea apetitului câtorva privilegiați. Rabelais, care îl considera pe Erasmus mentorul său, își va aminti de această distincție atunci când va opune înțelepciunea lui Gargantua nebuniei distrugătoare a lui Picrochole. Asemeni lui Rabelais, Erasmus dezvoltă idei pacifiste într-o Europă divizată, sfâșiată de interminabile conflicte și propune neobosit înlocuirea confruntărilor cu negocierea. Politică idealistă, fără îndoială, dar care schițează deja ideea coexistenței pașnice a popoarelor europene, în limitele unor granițe stabilite...

Într-un cuvânt, gândirea lui Erasmus nu este de o originalitate extremă, dar este o mărturie a epocii. În plus, prin activitatea lui neobosită, prin convingerile și dezbaterile în care s-a angajat, și chiar prin eșecurile sale, Erasmus anunță tipul gânditorului modern – pe care îl întruchipează, poate cel dintâi –, modelul intelectualului în cel mai bun înțeles al cuvântului.

## 2. Thomas More

Prieten cu Erasmus, Thomas More, mai cunoscut sub numele latinesc de Thomas Morus, s-a născut în 1478, în Anglia. Numele lui rămâne legat de o întâmplare și de o carte. Prima este tragică: după ruptura survenită între Henric al VIII-lea, al cărui cancelar era, și Biserica Catolică, More refuză să depună jurământul că-l recunoaște pe rege ca șef spiritual al noii Biserici anglicane. Fidel convingerilor sale, el se lasă condamnat la închisoare și moare decapitat în 1535.

Însă celebru pentru posteritate, ca și în timpul său, a fost Thomas More pentru cartea intitulată *Utopia* (1516). Fabulă politică, *Utopia* este una dintre lucrările marcante ale Renașterii, comparabilă prin datele, ca și prin tema ei cu scrierile lui Machiavelli. Lucrarea se compune din două părți, care diferă ca tonalitate, dar care au în comun cugetarea în spirit umanist asupra ordinii politice. Insula „Utopia" („plasată niciunde") este o societate fictivă, a cărei organizare politică, socială și economică permite, prin contrast, sublinierea lacunelor și neajunsurilor din societățile cu existență reală.

Având ca sursă de inspirație operele antice, precum *Republica* lui Platon, lucrarea inaugurează un gen care avea să facă ulterior carieră literară. *Utopia* este o critică severă la adresa instituțiilor timpului, denunțând nedreptățile sociale, ororile războiului, tirania..., opuse vieții din *Utopia* care stă sub semnul valorilor umaniste: simplitatea moravurilor, disprețul față de lux, toleranța religioasă. Asemeni prietenului său Erasmus, Thomas More manifestă încredere în natura omului, face elogiul măsurat și rațional al plăcerilor existenței, în maniera epicuranismului, *este preocupat de cultivarea valorilor spiritului într-o societate în care s-a instăpânit pacea.*

Fără îndoială, contribuția cea mai originală a lui More constă în ridicarea unui mare semn de întrebare în legătură cu unele structuri de bază ale societății. Astfel, el face o aspră critică proprietății, pe care o înlătură din Utopia, și, corelativ, un *elogiu al egalității tuturor cetățenilor*. Mai prevede o organizare planificată a muncii, pe care o limitează la câteva ore pe zi, pentru a-i „lăsa fiecăruia cât mai mult timp în care să se elibereze de servituțile corpului, să-și cultive în mod liber spiritul, să-și dezvolte facultățile intelectuale prin studiul științelor și literaturii".



Cu mult înaintea iluminiștilor din secolul al XVIII-lea, More își dă seama de necesitatea, dar și de limitele muncii. Asemeni lor, el presimte că munca și bogăția economică guvernează ordinea socială, cu toate că epoca rămânea dominată de structura feudală. Rafinând mai bine decât ei analiza, ca un adevărat precursor al lui Rousseau, More vede, de asemenea, caracterul alienant al muncii, dacă aceasta încetează a se sprijini pe o concepție egalitară a raporturilor sociale. More subliniază că odihna este indispensabilă dezvoltării facultăților cele mai înalte ale omului, idee preluată de la maeștrii săi din Antichitate. *Spre deosebire de aceștia din urmă, el acordă acest privilegiu nu numai unei minorități restrânse, ci tuturor cetățenilor.*

Toate aceste elemente fac din More un precursor: el vede în ce direcție evoluează societățile din vremea lui și pericolele care se pot ivi din această evoluție: creșterea bogăției economice, inegalitatea repartizării ei și alienarea pe care o generează. El propune soluții pentru viitor, soluții marcate de limite, deoarece societatea utopică poate fi decodată ca un univers comunist, în sensul cel mai larg al termenului, care cuprinde și marile utopii reformatoare ale secolului al XIX-lea. Astfel, în Utopia se pot descoperi premisele unei societăți sufocante prin uniformitate și estomparea individualității.

Înainte de orice, Thomas More este produsul unei epoci de răscruce: receptiv la etica moștenită de la antici, dar animat de o profundă credință creștină, în numele căreia va suporta martiriul (va fi ulterior canonizat); angajat concret în acțiunea politică, dar conștient de imperfecțiunea lumii în care a trăit; sfâșiat până la moarte între politică și morală, între exigențele comunitare și revendicarea libertății spiritului. *Dacă definim Renașterea ca epoca marcată de afirmarea dreptului conștiinței individuale împotriva puterii, în orice formă ar fi ea îmbrăcată, de afirmarea dreptului propriei judecăți, chiar și împotriva autorității înstăpânite, Thomas More poate fi considerat drept unul dintre cei mai eminenți reprezentanți ai ei.*

## 3. O operă de sinteză semnată Montaigne

Opera lui Montaigne domină a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Eseurile, publicate în 1580, apoi reeditate în 1588, când a fost adăugată

o a treia carte, continuu completate, reprezintă o operă majoră a literaturii franceze, dar a cărei influență este mult mai largă, puține texte fiind atât de citite, atât de divers interpretate și exploatate.

Și, totuși, ne aflăm în fața unei opere singulare. Mai întâi, prin formă. Montaigne nu are nici predecesori, nici urmași în adevăratul înțeles, chiar dacă *Eseurile* ar putea fi comparate cu *Confesiunile* Sf. Augustin, la care Montaigne a reflectat, fără îndoială, sau cu cele ale lui Rousseau, care s-a inspirat din *Eseuri*. Scopul urmărit de Montaigne nu este simpla așternere pe hârtie a unei autobiografii, chiar dacă propria lui viață este materia primă a reflecțiilor. El nu vrea nici să facă o apologie sau să refacă etapele unei inițieri ori ale unei convertiri, ci, mai degrabă face o descriere liberă, adesea fără un plan dinainte stabilit, a unei individualități. Și tocmai prin acest aspect singular - eul său privit ca individualitate - se detașează, de fapt, opera lui Montaigne. El preia tema socratică, dragă umaniștilor, din acel „Cunoaște-te pe tine însuți", dar îi imprimă o direcție aparte, căci înțelege expresia în sensul ei cel mai restrâns: *despre Michel de Montaigne, și nu despre om în general „vorbesc" Eseurile*. Curajoasă întreprindere să faci din tine însuți un subiect susceptibil de a-i interesa pe ceilalți! Inversarea demersului clasic: de la general spre particular, transformarea în contrariul lui presupune asumarea riscului de a descrie individualitatea sperând să desprinzi caracteristici generale.

## a) Un demers sceptic

Demersul lui Montaigne devine limpede dacă ne raportăm la orientarea generală a operei sale. Aceasta nu este un tratat filosofic, ci expunerea, aparent eliberată de orice constrângere, a unei gândiri organic legate de viața individului. Prin metodă, Montaigne se apropie de tradiția antică a scepticismului: el lansează cele mai serioase îndoieli în legătură cu posibilitățile rațiunii de a ajunge la vreo certitudine. *Critica pe care Montaigne o face științelor, fundamentelor politicii, puterii rațiunii se situează în cea mai pură tradiție a îndoielii sceptice*, ceea ce îl oprește să facă vreo generalizare care ar putea să apară ca o afirmație ce nu poate fi demonstrată.

Dar, chiar dacă prin speculații abstracte omul nu poate să desprindă adevărurile generale, nu rămâne mai puțin necesară nevoia de a ști cum



să te comporți, cum să trăiești. Montaigne se referă în mod constant la propria lui experiență, pe care o confruntă tot timpul cu experiența altora, așa cum este ea fixată în diferite opere. De aceea, *Eseurile* sunt un amplu dialog între Montaigne și predecesorii săi, dialog care se poartă în acel loc privilegiat pentru scris: *biblioteca sa*. Hrănit cu o vastă cultură latină și, prin aceasta, figură emblematică a epocii, autorul dispune de un rezervor considerabil de experiențe, de exemple, de citate pe care le topește în propria lui scriitură. Fără deferență excesivă, el nu are nici o reținere în a-i contesta pe iluștrii săi predecesori! Opera lui nu este însă o compilație, ci o discuție autentică, menită, poate, a suplini acel dialog fertil, brutal întrerupt de moarte, cu prietenul său La Boétie, a cărui figură este evocată de mai multe ori în cuprinsul *Eseurilor*.

În maniera autorilor din vremea sa, în demersul său Montaigne nu stabilește distincții nete între diferitele curente de gândire, el le evocă laolaltă fără a lăsa să se înțeleagă cu toată limpezimea încotro se orientează preferințele sale. Fără îndoială, primele *Eseuri*, scrise sub influența lui La Boétie, sunt impregnate de gândirea stoicilor; există aici pasaje despre moarte din care se degajă o detașare suverană. Mai târziu, se constată o influență din ce în ce mai pronunțată a epicureismului; de altfel, Lucrețiu este printre autorii cei mai des citați. Sunt din ce în ce mai prezente teme precum plăcerea, precaritatea clipei ce ne este dată spre bucurie. În realitate, pe Montaigne nu-l preocupă apartenența la un anume curent filosofic, el împrumută de la fiecare ceea ce i se pare potrivit cu propria lui experiență. Singurul său scop este „o viață bine condusă", iar singura operă care îl interesează este propria lui viață. De aceea, poate că nici unei alte opere nu i se poate aplica atât de bine ca *Eseurilor* formula „ arta de a trăi", în care cuvântul artă are sens plenar. *A trăi nu este o activitate spontană, ci o ocupație în care trebuie să investim din plin timp, dacă vrem să ne reușească.*

*Eseurile* surprind caracterul unic al felului în care indivizii receptează înțelesul fiecărei împrejurări, diversele circumstanțe de la experiența somnului, pe care Montaigne a vrut să o pătrundă, până la indienii din America, cu care el s-a întreținut la capătul unei călătorii făcute în acest scop.

## b) O artă de a trăi

Umanismul lui Montaigne constă într-o neobosită curiozitate față de orice experiență, oricât de neînsemnată în aparență. Asociat demersului sceptic, acesta modelează o gândire extrem de suplă, sinuoasă, contradictorie uneori, dar întotdeauna antidogmatică. Modernitatea unor luări de poziție, ca de exemplu în chestiunea popoarelor așa-numite „sălbatice", îndrăzneala unor afirmații despre legi, despre puterea recunoscută, despre ponderea tradiției în formularea judecății noastre își găsesc explicația în permanenta *grijă a lui Montaigne de a nu susține nimic care să contrazică experiența. Eseurile* sunt ilustrarea privilegiată a unei gândiri care se străduiește să dezvăluie totul *a priori*, să refuze orice prejudecată, să facă din *conștiința subiectului măsura experienței acestuia.*

Gândirea lui Montaigne este contrariul unui sistem, chiar dacă este posibil să se stabilească coordonatele acestuia. Marcată de toleranță, ea se construiește, în esență, în raport cu experiența, nefiind, prin aceasta, indiferentă, cum a fost uneori caracterizată, sau neangajată, ci doar preocupată de propriile limite. În materie de morală, de exemplu, cugetările lui Montaigne nu sunt niciodată turnate în termeni imperativi; nu vom descoperi în ele înclinația către simțul datoriei ori al sacrificiului, către absolut. Pascal, referindu-se la *Eseurile* lui Montaigne, îi va reproșa autorului atitudinea călduță. Dar Montaigne nu pozează în erou, îl găsește sublim pe Socrate, însă exemplul îi pare peste putințele sale, el preferând o morală mai modestă sau, după propria expresie, mai umană.

## c) Religia lui Montaigne

Aceeași observație se potrivește și considerațiilor sale în materie de religie. S-a dezbătut îndelung în legătură cu poziția lui Montaigne, mai ales că cea mai mare parte a existenței sale s-a consumat în timpul războaielor religioase. Răspunsurile desprinse din importantul capitol 12 al cărții a II-a din *Eseuri* (*Apologia lui Raymond Sebond*) sunt destul de greu de interpretat, mai ales din perspectiva posterității, care a făcut și mai puțin inteligibilă această dezbatere.

Oficial, Montaigne și-a exprimat întotdeauna respectul față de învățătura creștină și și-a declarat catolicismul. Ca și în problemele politice, Montaigne s-a situat pe o poziție conservatoare, preocupat să nu bulverseze o ordine care, prin definiție, nu era în ochii săi mai rea decât alta. S-a îngrijit să obțină încuviințarea autorităților ecleziastice pentru publicarea *Eseurilor* și a reușit; abia în secolul al XVII-lea Biserica îi va condamna scrierile. A avut, de asemenea, legături corecte cu aripa protestantă, în acea vreme în care era greu de menținut echilibrul între cele două tabere.



Textul *Apologiei*... dezvăluie un punct de vedere fideist: *în materie de teologie, nu încape nici o discuție doctrinală, dogmele religioase trebuie acceptate ca adevăruri revelate.* Rațiunea nu se aplică acestui domeniu - punct de vedere în deplin acord cu critica generală pe care Montaigne o face în *Eseuri* puterilor rațiunii. Fideismul este o poziție curentă în epocă, care lasă loc ambiguităților. Adoptându-l, era apărat împotriva autorităților ecleziastice ca neabătut propovăduitor al catolicismului, în timp ce iscodea alte domenii.

Precum acei erudiți din Padova care sugerau că sufletul este muritor, deoarece din punct de vedere rațional nimic nu susține nemurirea lui, dar s-au grăbit să adauge că trebuie să credem în nemurirea sufletului, pentru că aceasta este învățătura dogmei.

Dincolo de prudența lui Montaigne se descifrează tot mai limpede o atitudine rezervată în raport cu faptul religios; ca dovadă în acest sens: formulările lui, cel puțin ambigue, despre minuni, refuzul de a crede în vrăjitorii..., morala prea epicuriană. De altfel, Pascal îi va reproșa lipsa de interes față de moarte și izbăvire.

Și în această chestiune, ca și în altele, poziția lui Montaigne s-ar explica poate prin concepția unui om care are simțul relativității. Într-o epocă în care domnește intoleranța, chiar dacă este catolic, Montaigne nu cade în fanatism, chiar dacă acceptă dogmele, ca om al timpului său, nu poate să renunțe la propria cugetare, iar dacă își pune întrebări asupra morții, nu face din aceasta, asemeni lui Pascal, chestiunea determinantă a existenței. De aceea, Montaigne poate părea mai îndepărtat de sensibilitatea modernă decât Pascal, pentru care neliniștea metafizică joacă un rol decisiv. Continuând un filon al mentalității anticilor, Montaigne este *mai înclinat să se intereseze de felul în care își duce existența decât să lanseze interogații pline de spaime în legătură cu*

*sensul existenței.* El acceptă religia catolică mai degrabă din prudență și pentru că s-a născut într-o țară catolică decât din credință profundă:

*Suntem creștini așa cum suntem perigordezi sau germani.*

Opera lui Montaigne a avut un răsunet considerabil, a fost comentată în toate epocile și i s-au dat numeroase interpretări. Din ea și-au tras seva cugetarea lui Pascal, filosofii din epoca iluminismului și chiar Nietzsche. Și nu numai reflecția lui Montaigne a suscitat interes, ci și eleganța artistică cu care Montaigne și-a prezentat cugetările.

# CLASICISMUL
## 1600-1685

## I Contextul

### A. Contextul istoric și social

Termenul de clasicism este destul de vag, fiind folosit cu mai multe înțelesuri. Etimologic, denumește forme de artă și de literatură care s-au dezvoltat în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, în paralel cu care se înregistrează și evoluții filosofice. Rădăcinile clasicismului coboară înspre ultimele manifestări ale Renașterii italiene, dar cel mai adesea curentul este legat de Franța, considerată, ca punct de sintetizare și propagare a lui. Într-un sens mai strict, cuvântul se referă la domnia lui Ludovic al XIV-lea și la arhitectura, pictura ori literatura acelei perioade. Acest monarh a inițiat, în prima parte a domniei sale, o politică culturală fără precedent, direcționată în toate domeniile: a conceput un proiect ambițios de construcții, mai ales la Versailles, a practicat un mecenat activ, întreținând în jurul său o adevărată curte de artiști. *De aceea, se impune de la sine corelația dintre apariția clasicismului și cea a absolutismului monarhic.*

În timpul domniei lui Ludovic al XIII-lea, monarhia și-a sporit prerogativele, diminuând sensibil puterea aristocrației și reducând autonomia ce le fusese acordată protestanților prin Edictul din Nantes (1598). Principalul artizan al acestei centralizări a fost Richelieu, prim-ministrul regelui, care a trasat și jaloanele unei politici culturale menite a răspunde scopurilor sale. A creat, astfel, în 1635, Academia franceză, din care spera să facă o instituție care să se orienteze după propriile lui vederi, mai ales în domeniul limbii. Ludovic al XIV-lea, ajuns la majorat,

după perioada regenței, va desăvârși ceea ce începuseră predecesor
După o scurtă amenințare în timpul Frondei, puterea regală tri
definitiv începând cu anii 1660. Ludovic al XIV-lea impune conce
absolutistă a puterii, care își află expresia cea mai semnificativă
revocarea Edictului din Nantes (1685), act prin care se interzice în Fr
cultul reformat. Dorind să confere monarhiei prestigiul pe c
considera că-l merită, Ludovic al XIV-lea hotărăște înfrumusețar
Luvrului și, mai ales, edificarea unei noi reședințe regale la Versailles
invită, în acest scop, pe celebrul arhitect italian al epocii, Le Bern
maestru al artei baroce, dar respinge planurile pe care acesta din urm
le prezintă. Proiectele sunt atunci încredințate artiștilor francezi Le Br
și Le Nôtre, care îi ridicaseră ministrului de Finanțe Fouquet castelul d
la Vaux-le-Vicomte. Așadar, nu este exagerată afirmația că estetica clasic
așa cum s-a manifestat în domeniul artelor, este rodul întâlnirii dintre u
proiect politic bine conturat și artiști hotărâți să-i dea formă. Tot astfel, în
literatură protecția regelui asigură unei pleiade de scriitori notorietate
resurse și condiții favorabile de lucru, în timp ce ceilalți artiști sunt lipsi
de asemenea avantaje. Spre sfârșitul secolului, clasicismul se va răspând
și în alte puncte ale Europei, beneficiind de aceeași protecție generoasă a altor suverani care, preocupați și ei de a-și etala și a-și face simțită puterea, au urmat o politică identică. Numeroase cópii ale Versailles-ului sau proiecte asemănătoare vor fi executate în Europa (Austria, Rusia), până târziu, la acel Ludovic al II-lea de Bavaria, care, în plin secol al XIX-lea, încearcă să reînvie visul absolutist.

Stabilitatea politică a clasicismului aduce o cumințire estetică. După efervescența secolului precedent, a doua jumătate a secolului al XVII-lea este o *perioadă de fixare, chiar de codificare a formelor*. Agitația lasă locul unei ordonări care, chiar dacă nu a fost atât de riguroasă pe cât o vor prezenta unii succesori, restrânge în mod incontestabil apetitul căutărilor și experimentelor renascentiste.

## B. De la baroc la clasicism: contextul cultural

Clasicismul este adesea opus altei noțiuni estetice: barocul, care s-a manifestat anterior, dar a cunoscut continuări și după acel moment al apariției.



În general, se consideră că barocul a urmat ultimelor creații renascentiste, apărând în Italia, și anume la Roma. El este asociat mișcării cunoscute sub numele de Contrareformă, mai precis deciziilor luate de Conciliul celor Treizeci și dominației iezuiților, care a fost consecința acestora. După succesul religiilor reformate în Europa, Biserica Catolică a reacționat încercând să recâștige terenul pierdut. Conciliul celor Treizeci (1545-1563) este o etapă importantă în impunerea acestei voințe, fiind destinat a clarifica aspectele de doctrină care îi opuneau pe catolici și pe protestanți, a redefini regulile de disciplină în interiorul Bisericii și a propune o nouă strategie care să frâneze progresul doctrinei reformate. Estetica barocă, răspândită în Europa și în America Latină, îndeosebi sub impulsul iezuiților, traduce redobândirea încrederii în sine a Bisericii Catolice. *Menit să miște privitorul și să-l emoționeze, barocul tulbură prin somptuozitate și caută să impresioneze prin punerea în scenă, adesea teatrală, a sentimentelor*.

Cuvântul „baroc" a căpătat destul de curând conotații negative, desemnând caracterul șocant, bizar, dezordonat, neterminat al unei construcții. Dincolo de diferențele de stil detectabile de la un artist la altul, barocul traduce, în esență, nevoia unei căutări, a unei inovații. Fascinația pentru teme precum fecunditatea, metamorfozarea, instabilitatea forfotitoare a lucrurilor, suferința ori moartea, care traversează barocul, dă naștere unui *joc dezlănțuit de forme sinuoase, răsucite, asimetrice, încărcate de mare emoție*. Estetică a mișcării, a liniei dinamice, a aparenței și a suprafeței, barocul vrea să surprindă, să biciuie imaginația, exprimând infinita diversitate a lumii, dar și jocul corespondențelor care trimit de la un plan de realitate la altul. *Estetică a transformărilor amețitoare, a iluziilor și reflexelor jucăușe, barocul exprimă și o anume precaritate, chiar o fragilitate neliniștitoare a existenței, care explică gustul pentru macabru*.

Arhitectura barocă este considerabil reprezentată în Europa, orașe precum Roma ori Praga având numeroase monumente create în acest stil. În Franța, ponderea clasicismului a împiedicat expansiunea excesivă a barocului, dar se regăsesc, în schimb, urme sensibile ale sale în literatură. Exemplul cel mai elocvent este Corneille și mai ales piesa sa din tinerețe, *Iluzia comică*; dar și capodopera corneliană *Cidul* păstrează

amintirea barocului, prin construcția ei neregulată, neconformă în totalitate cu regulile tragediei, pe care avea să le exprime foarte autoritar Boileau. Cele mai caracteristice expresii ale barocului în literatură se regăsesc în Spania, în opera lui Calderon, și în Anglia, în teatrul elizabethan.

*Spre deosebire de baroc, clasicismul se definește prin regularitate, simetrie, ordine și claritate.* Gustului pentru linia curbă, pentru situații stranii sau marcate de exces, clasicismul îi răspunde prin apologia unei arhitecturi cu linii regulate și echilibrate, cu reguli care traduc verosimilul și bunul simț. La toate nivelurile, clasicismul face dovada spiritului ordonator, operând o triere severă a operelor anterioare. Proliferarea uluitoare a limbajului în Renaștere este stopată: sunt stabilite reguli stricte, sunt eliminate o serie de cuvinte considerate vulgare ori nelalocul lor. Și genurile literare fac obiectul unor tentative de codificare mai mult sau mai puțin riguroasă. Operele publicate sau reprezentate pe scenă suscită adesea vii polemici în jurul respectării sau nerespectării regulilor convenite. Gustul estetic se conturează ca expresie a rațiunii. Pasiunile nu sunt absente, dar sunt disciplinate în manifestarea lor, sunt puse în scenă cu echilibru, evitându-se neregularitățile de formă ori dezechilibrul compoziției. Expresia cea mai desăvârșită a artei clasice în literatură o constituie, fără îndoială, tragediile lui Racine - ele dau seamă admirabil de respectarea regulii de aur a tragediei, regula celor trei unități, combinată cu cerința bunului simț în artă, cu claritatea exprimării și subordonarea pasiunilor armoniei formelor. Chiar împinse la paroxismul furiei, pasiunii, nebuniei (precum Oreste în ultimul act din *Andromaca*), personajele raciniene păstrează profilul riguros al artei clasice: respect pentru claritate, grija pentru simetrie, stricta ordonare retorică a gândirii. Stendhal nu greșea nicidecum când, la începutul secolului al XIX-lea, făcea o paralelă între Racine și Shakespeare într-o celebră carte chiar cu acest titlu, *Racine și Shakespeare*. Dramaturgul englez este apropiat de baroc: în piesele lui se amestecă diferite genuri, apar schimbări de tonalitate, în game ce pot merge de la sublim la trivial, construcția acestor piese este încărcată, adesea dând seama de iregularități. Shakespeare nu se ferește să exprime ceea ce clasicii denumeau „prost gust". De altfel, pentru a fi jucate în Franța, piesele lui Shakespeare au fost minuțios



adaptate, adică le-au fost amputate acele părți considerate nedemne de a fi reprezentate, căci ar fi șocat publicul. După această punere în antiteză a celor doi dramaturgi, Stendhal conchidea că noua sensibilitate (romantismul) era mai apropiată de „bizareriile" baroce decât de rigoarea clasicilor.

*Totuși este de remarcat faptul că nu trebuie exagerată opoziția baroc-clasicism.* Supunând unei atente analize un edificiu precum castelul Versailles, se detașează numeroase detalii mult mai apropiate de baroc decât de clasicism; unele fântâni, unele arabescuri trimit mai degrabă la linia sinuoasă a barocului decât la trăsăturile netede care întruchipează idealul clasic.

Este, de asemenea, de reținut că aceste controverse răzbat în mod indirect în dezbaterile filosofice. Descartes, a cărui operă nu comportă, practic, noțiuni estetice, el părând complet dezinteresat de artă, este considerat, totuși, un precursor al valorilor clasice. Critica pe care o aduce el raționamentului prin analogie, arătând caracterul nesigur al analogiei, susținerea temei identității pentru a combate tema analogiei - iată atitudini ostile barocului, după cum tot astfel sunt preocuparea lui de a impune un punct fix cunoașterii sau refuzul de a lăsa gândirea să vagabondeze printre metamorfozările aparente ale bucății de ceară în contact cu focul. El vrea să pună capăt instabilității lumii, atât de dragă barocului, prin descoperirea unei certitudini intangibile. Respingerea indirectă a ipotezei geniului rău care ar crea în noi o continuă percepție descumpănitoare și eronată a lumii pare, de asemenea, un ecou la tema vieții ca vis, care s-a bucurat de audiența autorilor ce au îmbrățișat estetica barocului. În multe privințe, gândirea filosofică a secolului al XVII-lea operează la nivelul lumii renascentiste multiforme o ordonare comparabilă cu cea a esteticii clasice. În numele rigorii raționale, ea elimină o întreagă suită de cercetări și face să triumfe viziunea matematică asupra universului, respingând alte sisteme de interpretare ca fiind iluzii sau pură nebunie. Într-o pagină celebră din cartea sa intitulată *Istoria nebuniei*, M. Foucault arată că *Don Quijotte* poate fi considerată scrierea care inaugurează clasicismul. Într-adevăr, personajul ne apare un smintit, căci el interpretează lumea apelând la sistemul (de-acum) caduc al analogiilor și al asemănărilor care îl mână progresiv spre delir. Spre deosebire de un asemenea

demers, perioada clasică, avându-l ca eminent reprezentant pe Descartes, dar și pe Spinoza, va condamna de-acum încolo aceste procedee. Ea nu recunoaște decât principiul identității, pe care îl opune analogiei vagi, limpezimea evidenței percepute, pe care o opune interpretării ipotetice a unor semne nesigure.

## C. Contextul religios

După zguduirea provocată de schisma protestantă, Biserica Catolică se repliază cu vigoare, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Conciliul celor Treizeci deschizând era Contrareformei. Secolul al XVII-lea este marcat de strălucirea redobândită a catolicismului, de misionarismul dincolo de limitele Europei, de stoparea expansiunii cultelor reformate. În Franța, protestanții, care obținuseră prin Edictul din Nantes (1598) dreptul de liberă practică a cultului lor și garanții politice, își văd avantajele restrânse de către Richelieu, iar sub domnia lui Ludovic al XIV-lea le pierd definitiv; o dată cu revocarea Edictului din Nantes (1685), ei sunt constrânși fie să se exileze, fie să se convertească la catolicism. Puterea regală începe să se teamă de puterea cultului reformat, așa că monarhul pretinde ca supușii săi să aibă aceeași religie ca el. Mulți reformați aveau să părăsească Franța pentru a se instala în Germania, mai precis, la Berlin și vor constitui o forță culturală și economică deloc neglijabilă în evoluția Prusiei. Reformații rămași în Franța vor continua să practice în clandestinitate cultul, organizând sporadic revolte care probează supraviețuirea protestantismului, mai pronunțată în Cévennes*.

Cu începere din jurul anului 1640, o altă dispută religioasă capătă o importanță considerabilă: între iezuiți și puterea regală, pe de o parte, și janseniști, pe de altă parte. Cei din urmă doresc întoarcerea la catolicismul primar al Sfântului Augustin. Conflictul este declanșat de călugărul olandez Jansenius, care în 1638 a publicat o carte despre doctrina Sf. Augustin. Condamnată de Biserică sub forma unor propoziții extrase din Carte, doctrina lui Jansenius găsește ecou în Franța printre clericii de la mănăstirea de la Port-Royal. Lor li se asociază unii laici, „solitarii“, care

* Platou situat în partea estică a Masivului Central, între Herault și Ardeche (n. trad.).



trăiesc, de asemenea, pe lângă mănăstire. Polemica va dura mult și nu îi va pune capăt decât dărâmarea mănăstirii, din ordinul regelui, în anul 1709. Jansenismul reprezintă un moment însemnat în viața culturală a Franței din secolul al XVII-lea și numără printre adepții săi oameni și savanți eminenți. *Cel mai celebru dintre ei, Pascal, nu va ezita să-și încerce condeiul întru susținerea cauzei janseniste, lansând-se în această dispută cu* faimoasele Provinciale, *scrisori fictive în care îi atacă vehement pe iezuiți.*

Disputa îmbracă diverse aspecte. La origine, *dezbaterea este pur teologică* și vizează delicata chestiune a grației divine și, prin aceasta, indirect, problema predestinării. Biserica catolică îi suspectează pe janseniști că revin la pozițiile lui Luther și Calvin și îi taxează de protestanți. Ei se apără cu înverșunare, afirmându-și apartenența la cea mai strictă ortodoxie augustiniană și, la rândul lor, îi acuză pe iezuiți că acordă prea mare importanță liberului arbitru, uitând condiția marcată de păcat a omului. Dezbaterea se mută destul de repede în *domeniul moralei*. Adepți ai unei vieți simple și smerite, janseniștii denunță laxismul iezuiților, care, în schimbul favorurilor curtenilor și aristocraților, închid prea lesne ochii la abaterile de la morala creștină. Miza este politică: puterea monarhică se teme de divizarea religioasă; ea se va alătura iezuiților până când janseniștii își recunosc greșeala ori dispar. Învins, jansenismul este, de fapt, triumfător prin strălucirea personalităților care l-au îmbrățișat; în afara personalității remarcabile a lui Pascal, învățați precum Arnauld și Nicole au contribuit la sporirea considerabilă a prestigiului mănăstirii. Unii elevi străluciți ai școlii de la Port-Royal, precum Racine, contribuie la continuarea unei imagini și mai luminoase a mănăstirii, chiar dacă Racine se îndepărtează o vreme de vechii lui maeștri, înainte de a se reconcilia cu ei și a cere să fie îngropat alături de ei.

**Clasicismul (1600-1685)**

| POLITICĂ | CULTURĂ ȘI SOCIETATE | SCRIERI |
|---|---|---|
| 1610: moare Henric IV<br>1614: convocarea Stărilor Generale | 1602-1605: Shakespeare *Hamlet, Macbeth, Regele Lear*<br>1605: Cervantes, *Don Quijote*<br>1614: continuarea lui *Don Quijote* | 1610: Galilei, *Mesajul celest* |

| | | |
|---|---|---|
| 1616: începe ascensiunea lui Richelieu | | 1619: Descartes - prim elemente ale sistemul<br>1622: Gassendi îl comb pe Aristotel<br>1629: Descartes se instalează în Olanda<br>1632: se naște Spinoza |
| 1630: Richelieu își manifestă autoritatea asupra lui Ludovic XIII | 1633: condamnarea lui Galilei<br>1635: Academia franceză<br>1636: Corneille, *Cidul* | 1637: Descartes, *Discu asupra metodei*<br>1641: *Meditații metafi* |
| 1640: începe revoluția în Anglia<br>1642: moare Richelieu | 1640: Jansenius publică *Augustinus*<br>Sporește prestigiul mănăstirii Port-Royal | 1642: Hobbes, *Cetățea* |
| 1643: moare Ludovic XIII<br>Minoratul lui Ludovic XIV<br>1648: începe Fronda<br>1649: execuția lui Carol I al Angliei. Dictatura lui Cromwell (+1658)<br>1653: sfârșitul Frondei | 1649: condamnarea de către Sorbona a lucrării *Augustinus*<br>Disputa se întețește<br>1653: Papa condamnă, de asemenea, lucrarea<br>1658: Molière vine la Paris | 1644: Descartes, *Princip de filosofie*<br>1650: moare Descartes<br>1651: Hobbes, *Leviathan*<br>1656-1657: Pascal, *Scrisori provinciale* |
| 1661: moare Mazarin<br>Începe domnia personală a lui Ludovic XIV | 1661-70: începe construcția Palatului Versailles<br>1664-1665: Molière, polemica stârnită de *Tartuffe; Don Juan*<br>1667: Racine, *Andromaca*<br>1673: Molière, *Bolnavul închipuit.* Moartea lui Molière | 1662: moare Pascal<br>1670: publicarea primei ediții a *Panseurilor*<br>Spinoza - *Tratat teologic politic*<br>1677: moare Spinoza<br>I se publică *Etica* |
| 1682: instalarea definitivă a curții lui Ludovic XIV la Versailles | 1678: Racine, *Fedra*<br>Racine abandonează teatrul<br>1678-1684: Construirea marii galerii din Versailles<br>1685: Revocarea Edictului din Nantes | 1682: P. Bayle: *Diverse id despre cometă*<br>1686: Fontenelle, *Disertați asupra pluralității lumilor*<br>1687: Newton, *Principii matematice de filosofie universală* |



# II Revoluția clasică

## A. Raționalitatea lumii

Clasicismul este marcat de o acumulare a căutărilor și inovațiilor din perioada precedentă. Renașterea a fost clocotitoare, presărată cu experimente, tulbure și contradictorie. Perioada clasică reprezintă o întoarcere la ordine în multe domenii: politică, estetică, filosofie. Mutația pe care o antrenează va îmbrăca forma unei comprehensiuni generale a lumii care, în liniile directoare, va dura până la începutul secolului al XIX-lea și chiar până mai târziu.

### 1. Căutarea unui punct fix

Renașterea a avut ca efect distrugerea reperelor milenare moștenite din Antichitate. Cosmosul lărgit enorm, omul privat de locul său într-un univers ierarhizat devin obiect de interogații, chiar de neliniște. Pascal, evocând disproporția dintre un univers lărgit până la infinit și omul mai mult decât oricând conștient de propria lui finitudine, se face ecoul acestei gândiri noi.

Autorului *Panseurilor* se întreabă, când îl citează pe cardinalul Nicolas de Cuse - care anticipa deja în secolul al XV-lea probleme ce aveau să fie ulterior îmbrățișate cu generozitate - dacă „universul este un cerc al cărui centru este pretutindeni, iar circumferința nicăieri", cum să găsești locul său în lipsa unei referințe?

La această întrebare aduce un model de răspuns filosofia carteziană. Pentru a aprecia cuprinderea acesteia, ar trebui analizată experiența celebrului *Cogito*. Încercarea lui Descartes se poate defini drept *căutare a unei certitudini prime, a unui punct fix, de la care să se poată construi o cunoaștere indubitabilă, cu baze solide*. Demersul metodologic caracterizează pe deplin această voință. Faimoasa „îndoială" metodică este un demers interogativ care trebuie departajat cu mare grijă de scepticism. Din acest punct de vedere, Descartes și Montaigne apar în opoziție, ca două figuri emblematice a două lumi diferite. Montaigne este deplin tributar tradiției sceptice: intenția lui este de a clătina o cunoaștere teoretică pentru a arăta că doar înțelepciunea practică este susceptibilă de

a-i furniza omului răspunsurile de care are nevoie. Descartes, dimpotrivă, se îndoiește pentru a asigura demersului său un punct de plecare ce nu poate fi contestat. Iar esențial este faptul că el află acest punct de plecare nu în lumea exterioară, ci în *experiența gândirii*. Inspirată dintr-o tematică oarecum înrudită cu barocul, îndoiala carteziană ia în serios stările de conștiință halucinatorii, onirice sau ținând de iluzie: viața este, poate, un vis. Dar, chiar aceasta fiind situația, nimic nu poate desființa conștiința, chiar dacă este doar conștiință alienată.

La întrebarea cu cercul și centrul său, Descartes răspunde că cercul este, într-un sens, pretutindeni, deoarece fiecare „eu cuget“ constituie un cerc, dar adaugă și că, datorită forței acestui centru, este posibil să descoperi raționalitatea lumii. Cu toate că nu le putem asimila complet, se poate face o apropiere între *cogito*-ul cartezian și perspectiva pictorilor clasicismului: începând cu ei, timp de aproape patru secole, reprezentarea estetică este dominată de o formă specifică de privire care are drept centru ochiul spectatorului - exterior tabloului (așa cum *cogito*-ul este exterior lumii pe care o ordonează), dar ipotetic prezent în locul în care ea se adună. Pentru dezbaterea acestei chestiuni, un text de referință este *Introducerea* lui M. Foucault la cartea sa *Les Mots et les Choses* (*Cuvintele și Lucrurile*), cu toate rezervele care ar putea fi exprimate în privința conținutului acestei admirabile analize.

*Cel puțin în forma ei carteziană, lumea clasică apare dominată de vizibilitate.*

Universul renascentist era populat de semne nesigure, de figuri ambigue, care cereau o interpretare, o decodare. Cu Descartes, perioada clasică pretinde vizibilitatea imediată, *evidența ideii limpezi și distincte*. Prin *cogito*, se instalează, nu fără reticențe sau refuzuri, un mod de gândire în care domnește distincția netă care se impune: obiectele sunt sau nu sunt identice, asemănarea, atracția după afinități mai mult sau mai puțin vagi încetează de a prevala ca și cunoaștere. Este celebru pasajul în care Descartes evocă paltoanele și pălăriile care se perindă pe stradă. Din simpla lor prezență, nu este posibil a se trage concluzia că și oamenii ar fi prezenți; asemănarea aparențelor nu este suficientă, ar putea fi vorba de automate care îi imită perfect. *Corolarul cogito-ului cartezian este afirmarea identității sau a similarității împotriva analogiei.*



## 2. Modelul geometric: cuprindere și limite

Începând cu Galilei, matematicile au căpătat o importanță covârșitoare ca mijloc de descriere și explicare a fenomenelor naturale. Rezultatul acestei situații a suscitat un asemenea interes încât a apărut posibilă explicarea ansamblului fenomenelor existente plecând de la acest model. În *Discurs asupra metodei*, Descartes amintește influența pe care au avut-o asupra lui demonstrațiile geometrice, datorită rigorii și clarității raționamentului. El concepe metoda sa, cel puțin până la un punct, ca o aplicare a acestor principii la ansamblul activității intelectuale. *Geometria furnizează un exemplu aparte de exercițiu speculativ;* ea este apropiată gândirii carteziene, pentru care fenomenele sensibile nu pot fi înțelese decât plecând de la experiența *cogito*. Dacă, într-adevăr, gândirea este cea care conferă fenomenelor legile și ordinea, geometria, care este rezultatul unei reflecții pure, fără legătură *a priori* cu realitatea sensibilă, constituie *dovada de netăgăduit a superiorității gândirii asupra obiectelor de care se ocupă.*

Impactul noii fizici este puternic, atât de puternic încât generează încercări de extindere a folosirii sale la alte realități. Astfel, Hobbes și Spinoza vor încerca să explice comportamentul uman plecând de la acest model. Fizica servește de model pentru analiza politică pe care o întreprinde Hobbes, ca și pentru *Etica* lui Spinoza. În secolul al XVII-lea se închegă, de asemenea, o antropologie întemeiată pe principiile geometriei. Însă, spre deosebire de cartezianism, aceasta nu va considera omul străin acestui model, ci supus legilor geometriei. Altfel spus, dacă pentru Descartes geometria este o ilustrare a puterii spiritului care stăpânește natura, Hobbes și Spinoza o ridică la rangul de lege a naturii care se aplică inclusiv omului, ca parte integrantă a acesteia.

Consecințele sunt considerabile: de exemplu, politica ori morala nu mai sunt analizate în termenii finalității, ci ai cauzalității. Astfel, Hobbes încearcă să construiască o concepție rațională a politicii, fondată pe raționamentul pur deductiv. Adică, politicul nu ar fi guvernat de ceea ce se cuvine (exigență etică), ci de ceea ce poate să fie. Va fi sensibil afectată noțiunea de drept natural: viața socială nu este guvernată de o necesitate care se impune oamenilor, ci de calcularea a ceea ce este profitabil pentru ei. Tot astfel și *Etica* lui Spinoza apare surprinzătoare, căci autorul

nu concepe comportamentul moral prin referire la noțiuni precum Binele sau Răul, definite prin ele însele, ci prin raportarea la interese bine definite. *Morala este concepută ca împlinire a sinelui, adică dezvoltare a puterii de a acționa și de a gândi, ceea ce presupune analizarea cauzelor care ne îndeamnă să acționăm. Legea morală încetează de a fi imperativ transcendent și se apropie de conceptul de lege fizică.*

Anumiți gânditori scot însă în evidență limitele unor astfel de demersuri. Pascal, în celebrul fragment în care pune în antiteză spiritul geometric și spiritul de finețe, relativizează importanța modelului geometric, punând în valoare alte moduri de înțelegere și raționament, apropiate de ceea ce s-ar numi astăzi intuiție. El subliniază limitele analizei raționale a fenomenelor și *reînvie ideea caracterului incomprehensibil, misterios al unor domenii, și mai ales al înțelegerii omului.* Alte curente, îndeosebi din Anglia, spre deosebire de cartezianism, pun accentul pe valoarea experienței și subliniază subordonarea reflecției datelor sensibilului.

Disputa de la sfârșitul secolului al XVII-lea dintre cartezieni și newtonieni este relevantă în privința caracterului antagonist al acestor metode: *unii vor să subordoneze experiența raționalității gândirii, ceilalți, empiriștii, dimpotrivă, vor să subordoneze speculația probei faptelor.* La sfârșitul secolului al XVIII-lea, Kant va articula moștenirea acestei dispute într-o sinteză.

### 3. Dominarea lumii

În ultima parte din *Discurs asupra metodei*, Descartes are în vedere posibilul aport al științei în existența cotidiană a oamenilor, subliniind îndeosebi binefacerile în domeniul sănătății. Și conchide că oamenii pot fi „stăpânii și proprietarii naturii".

Afirmația denotă o profundă evoluție a gândirii față de Antichitate. Natura nu mai este considerată o ordine în sine, care dispune de organizare și semnificații proprii, care integrează omul și îi asigură un anumit loc, ci, dimpotrivă, este considerată ca fiind la dispoziția omului. De asemenea, natura apare drept ceva care trebuie înfruntat, în măsura în care opune voinței omenești o rezistență simbolizată prin legi. *De acum înainte, contează mai puțin includerea în natură, cât mai ales înțelegerea mecanismelor ei pentru a trage din ele foloase și a o stăpâni.*



Gânditori precum Heidegger văd aici o mare cotitură în gândirea occidentală, pentru că de acum scopul existenței umane constă într-o cucerire a universului sensibil - ipoteză necunoscută înainte. Iar acest proiect de stăpânire a naturii va duce, în perioada următoare, la conturarea unor concepte noi: ideea de progres, importanța științei și a tehnicii, viziunea înnoită asupra istoriei ... Raționalitatea occidentală își are rădăcinile în lumea greacă, îmbrăcând o formă esențial speculativă, fiind centrată pe probleme politice sau etice. Însăși rațiunea era concepută ca facultate legiferantă, așteptându-se de la ea să poată conferi acțiunii omenești o finalitate. Această valoare rămâne dominantă în perioada clasică, *dar se completează cu o concepere instrumentală a rațiunii care face din aceasta o formă de calcul eficace în slujba unui scop ce poate fi distinct de natură, chiar fără legătură cu ea.* Gândirea carteziană autorizează deja o astfel de interpretare; prin efectele practice, rațiunea dispune de o funcție efectivă, ea furnizează mijloacele de a realiza un anume scop concret pe care și-l propune subiectul, cum ar fi îngrijirea sănătății. Tot astfel, la Hobbes, calculul rațional devine un auxiliar al celei mai puternice pasiuni a omului (teama de moarte) și el se servește de acesta pentru a ajunge la abandonarea stării naturale și la pactul social. În acest caz, rațiunea este concepută ca un mijloc, ca un instrument de care dispune omul pentru a-și atinge scopurile și care este diferit de valoarea acestora. Într-adevăr, eficacitatea rațiunii menite a ține în viață poate la fel de bine să conducă la folosirea ei pentru un scop contrar. Este limpede că nu aceasta este ținta cartezianismului, dar generalizarea ulterioară a rațiunii ca instrument, fără referire la finalitate, poate face din ea o entitate eficientă, care să nu țină seama de scopurile pe care le servește. În primele opere ale lui Rousseau se regăsește această neliniște. Științele, artele, tehnica au cunoscut o evoluție care nu numai că nu ține seamă de exigențele etice, dar poate fi chiar opusă eticii; ele pot conduce la o pervertire a umanității.

Clasicismul este marcat de separarea a două forme de rațiune, pe care va încerca să le definească în mod riguros Kant: *rațiunea ca înțelegere, facultate care produce concepte și îl înarmează pe om cu eficiență practică în acțiuni, și anume în direcția lumii sensibile; rațiunea ca facultate susceptibilă să-i dezvăluie omului scopurile acțiunilor sale.* În

secolul al XVII-lea, diferența rămâne încă imprecisă, dar, tocmai prin ezitările și confuziile care decurg din ea, luminează evoluția ulterioară a gândirii occidentale către stăpânirea crescândă a lumii fizice. Neliniștea modernă, așa cum se manifestă ea la diferiți autori, de la Heidegger (referire la esența tehnicii) la Lévi-Strauss (reflecții în numeroase lucrări, dintre care cea mai cunoscută este *Rasă și Istorie*, asupra importanței progresului tehnic în viziunea occidentală), pune în evidență amploarea pe care a cunoscut-o această evoluție.

## B. Idealul antropologic

### 1. Rațiune și pasiune

Triumful filosofic al raționalismului nu trebuie să dea o falsă imagine asupra secolului. Artele și literatura îndreptățesc o interpretare mai nuanțată. Însuși Descartes, care trece drept reprezentantul cel mai desăvârșit al raționalismului, a scris un tratat despre pasiunile sufletului.

În esență, gândirea epocii clasice este dominată de opoziția dintre pasiuni și rațiune. În acest sens, stau mărturie teatrul lui Racine, comediile lui Molière, romanul, începând cu autori ca Madame de Lafayette, care, fiecare în felul propriu, exprimă *viziunea asupra omului sfâșiat între violența sentimentelor și moderația conferită de rațiune*. Aceasta explică înclinația către analiză care își pune amprenta asupra acestei perioade.

La începutul secolului, înainte de apogeul clasicismului, sunt scoase în evidență pasiunile aristocratice: eroismul, gloria și onoarea cum se observă în piesele lui Corneille ori în formele rafinate și subtile ale iubirii descrise în literatura de inspirație prețioasă. Sentimentele păstrează amprenta societății feudale, al cărei ideal de mărire îl exaltă: personajul cornelian, care urmărește întotdeauna să se depășească pe sine și să rivalizeze în generozitate cu adversarul ori cu aliatul său, este încarnarea acestei morale, așa cum analiza pe care o face Descartes pasiunilor pune accentul pe noblețea elevată. În plin clasicism, o eroină precum Prințesa de Clèves păstrează un acut simț al onoarei, al depășirii de sine, al sacrificiului - toate trăsături ale acestui ideal, dar iubirea ei pasională, dificultățile pe care le întâmpină în analizarea formelor acesteia, confuziile și chiar dominarea pe care o impune asupra propriului



comportament fac, la rândul lor, dovada unei transformări importante a mentalității.

*Optimismului care prevala în idealul aristocratic îi urmează o viziune mai întunecată asupra pasiunilor omenești*. Se face astfel simțită influența jansenismului, cu importanța pe care o acordă vinii, păcatului, încât imaginea acțiunii omului capătă un aspect negativ. Neputința păcătosului face din el o pradă lesnicioasă pentru pasiuni de nemărturisit - eroii racinieni incapabili de a se domina, maximele pesimiste ale unui La Rochefoucauld, care vede dincolo de cele mai lăudabile acțiuni omenești motivații josnice, poartă amprenta tiraniei pasiunilor. Mai mult, apare o psihologie a influenței lor inconștiente asupra comportamentului uman, deschizând calea unei literaturi de analiză introspectivă vizând surprinderea cauzelor celor mai puțin vizibile. Comedia nu face excepție de la această tendință. Molière desenează un tablou al pasiunilor care stârnesc râsul, dar el îndeamnă totodată la o meditație destul de pesimistă. Prin patima lui, Orgon își duce familia în pragul ruinei materiale și morale, Harpagon sau Arnolphe atentează grav la fericirea celor din jurul lor și chiar o pasiune lăudabilă precum cea a lui Alceste, cel însetat de adevăr, din *Mizantropul*, îl condamnă la singurătate. De aceea, figuri dispuse la o atitudine de compromis, cum ar fi Philinte în raport cu Alceste, ori Cleante față de Orgon, prin atitudinea lor rezonabilă, par a constitui modelul de referință.

Așadar, mentalitatea secolului al XVII-lea este marcată de pendularea între rațiune și pasiuni, între stăpânirea de sine și tumultul sensibilității și imaginației. Celor care voiau să impună dominația absolută a rațiunii asupra conduitei, Pascal le amintește influența implicită a altor facultăți omenești. O face cu intenția de a arăta slăbiciunea omului, care îi vine din simțuri și imaginație, dar și pentru a pune în evidență necesitatea depășirii rațiunii prin credință. *Opera lui ilustrează direcțiile mentalității clasice - pe de o parte, prestigiul rațiunii, pe de alta, puterea sentimentului; pe de o parte, atracția către cumpătare, pe de alta, dezlănțuirile cărnii și inimii.*

### 2. Omul de calitate

Viața de la curte a modificat în parte valorile societății aristocratice: războiul nu mai joacă același rol ca în trecut; dezvoltarea încă de la

începutul secolului a saloanelor, adesea constituite în jurul unor personaje feminine, a contribuit la transformarea moravurilor, la temperarea, dar și la rafinarea lor. Exemplul cel mai grăitor al acestei mutații: prețiozitatea pe care aveau să o îmbrățișeze unii autori, între care și Molière. De acum înainte se vorbește mai puțin despre război și mai mult despre dragoste, chiar dacă uneori sunt decelabile identități de limbaj. Tendința va fi sporită de anturajul regal de la Versailles. A ști să te prezinți în public, să susții o conversație, a poseda talentele care dau o imagine agreabilă și socială a individului - iată calitățile cerute de un mediu strălucitor. Alceste, care refuză să se supună noilor reguli de viață, este rapid înlăturat, obligat să părăsească Palatul. În acest context se închează *idealul de om de calitate* (honnête homme), model echivalent Curteanului lui Castiglione din secolul precedent.

O bună parte a secolului, încarnarea perfectă a acestui ideal a fost cavalerul de Méré (1607-1684), care, spre sfârșitul vieții sale, a prezentat chiar teoria omului de calitate. Era primit în cele mai bune saloane, era prietenul tuturor oamenilor importanți, precum La Rochefoucauld ori Pascal, era socotit un fel de arbitru al purtării cuviincioase. Omul de calitate se definește, între altele, prin aptitudini care îl fac plăcut în societate, apreciat de semeni. Arta de a fi agreabil nu este o trăsătură spontană, ea presupune studierea aprofundată a celorlalți și cunoașterea de sine, simțul măsurii, cunoașterea regulilor bunei-cuviințe, respingerea oricărei forme de vulgaritate. Înainte de toate, omul de calitate este un personaj perfect politicos, fără a deveni plictisitor sau neoportun. Calități precum curajul, integritatea sau inteligența nu sunt decât ornamente ale capacității de „a fi agreat". Întemeiat pe măsură, diversitate și echilibru, modelul omului de calitate reflectă exigențele vieții de la curte, dominată de privirea constantă a celorlalți, de jocul permanent al felului în care te înfățișezi, de obligația de a te supune unei complexe și riguroase etichete. Capacitatea de a seduce are o mai mare pondere decât aceea de a convinge, arta compromisului prevalează asupra acțiunii. Nu este, așadar, de mirare că de Méré a fost legat, mai mult sau mai puțin, și de mediile libertine, că s-a arătat adeseori sceptic, dar cu prudență, că a elaborat tehnica purtării în societate. Este posibil ca pe el să-l fi vizat în mod direct Pascal. Într-adevăr, o vreme Pascal a avut relații



cu mediile mondene, l-a cunoscut bine pe acest cavaler și nu este exclus să se fi gândit la el când a descris tipul de om mulțumit de condiția lui, golit de orice preocupare metafizică, căruia încearcă prin reflecțiile lui să-i trezească neliniști pentru a-l aduce pe calea credinței.

## C. Politica în perioada clasică

După achizițiile în domeniul politicii înregistrate în Renaștere, mai ales prin scrierile lui Machiavelli, gândirea perioadei clasice caută o nouă bază pentru reflecția de acest tip. Renașterea recuperase ideea anticilor conform căreia politica este o chestiune exclusiv umană. Exemplul Romei, de care s-a servit din plin Machiavelli, a repus în valoare studiul fenomenelor politice. Sistemul feudal este în declin, calea pentru noi reflecții politice este, așadar, liberă. Această perioadă este marcată în Europa, și mai ales în Franța, prin extinderea absolutismului. Încă din 1576, Jean Bodin prezentase în cartea sa *Republica* noul concept de *suveranitate*. Spre deosebire de predecesorii săi, el pune accent pe capacitatea oricărui sistem politic de a fi propria sursă a legilor. Detașându-se de tradiția medievală care, urmând învățăturile Sf. Pavel, vedea în Dumnezeu originea puterii, Bodin pune accent pe dreptul puterii de a-și face legile și a le aplica, ceea ce dădea un caracter nou monarhiei. Absolutismul va urma această cale de gândire, chiar dacă mai conservă noțiunea de drept divin, pe care o va susține și Bossuet în timpul lui Ludovic al XIV-lea.

Fenomenul cel mai notabil este însă în această perioadă răspândirea *teoriilor contractualiste*. Prinde contur ideea că puterea nu este legitimă decât în măsura în care s-a instituit ca urmare a unui contract între cei care o reprezintă. De acum înainte se impune ideea că autoritatea decurge nu dintr-un drept transcendent, ci dintr-o consimțire imanentă. Teoria este schițată de un jurist olandez, Grotius, și va fi preluată de numeroși gânditori din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Dintre aceștia, cel puțin doi merită o atenție deosebită: Hobbes, pentru că scrierile lui politice reprezintă prima descriere aprofundată a statului modern întemeiat pe contractul social și pe lege, și Spinoza, care reia viguros ideea democrației, „netulburată" de nimeni de când o îmbrățișaseră grecii.

## 1. Originalitatea lui Hobbes

Léo Strauss afirmă că Hobbes este fondatorul filosofiei poli... moderne. Chiar dacă îl consideră precursorul lui pe Machiavelli, Str... îi atribuie lui Hobbes descoperirea fundamentală a unei *noi forme* ... *drept natural*. În timp ce anticii înțelegeau această expresie ca fi... sinonimă cu ordinea rațională a lumii, din care rațiunea omenească fa... parte integrantă sau, ca la stoici, era echivalentul ei ca microcosm... Hobbes o concepe ca pe putința de a acționa. Pentru individ, drept... natural este înainte de orice acela de a se servi după bunul plac d... puterea lui în vederea singurului scop pe care i-l asigură natura: propri... conservare.

Ceea ce numește Hobbes teama de moarte devine, așadar, principi... fundamental al politicii moderne. Ordinea politică nu are legitimitate decât în măsura în care îl înarmează pe individ împotriva amenințări... disparițiа. Hobbes nu putea să ignore faptul că prin aceasta se distan... complet de tradiția socratică, exprimată, printre alte texte, și în *Gorgias*... dialog în care Platon îl face pe Socrate să afirme că pentru a te teme d... moarte trebuie să fii sau complet smintit, sau un laș fără seamăn. Alegerea lui Socrate, care se lasă condamnat și acceptă pedeapsa supremă, este la antipozii noului principiu. În tradiția antică, dreptul natural se definește drept ceva conform cu dreptatea; o dată cu Hobbes, el este asimilat doar principiului de conservare.

Această afirmație are o primă consecință importantă: dreptul natural al lui Hobbes nu implică în mod direct existența socială. *Omul nu mai este, ca pentru greci, un „animal politic“, cetatea nu ține de natură*, ea nu *poate fi concepută ca fiind în mod logic anterioară individului*, după cum susținea Aristotel. De acum înainte, ea va trebui să fie dedusă și să i se găsească legitimitatea în existența ei *a posteriori*. De aceea, Hobbes face o riguroasă distincție între *legea* naturală și *dreptul* natural, definit mai sus. Legea naturală îl constrânge, într-adevăr, pe om să folosească cele mai potrivite mijloace pentru propria conservare. Prin aceasta, are un caracter rațional, căci cumpănirea mijloacelor implică apelul la rațiune, dar legea nu mai are statut de principiu, de criteriu, ci de mijloc. *O dată cu Hobbes, rațiunea politică devine instrumentală, ea nu mai vizează adevărul, ci eficacitatea*. Dacă starea socială este mai legitimă decât starea



de natură, aceasta se întâmplă nu pentru că este mai dreaptă, ci pentru că este mai utilă.

Într-adevăr, omul trăiește în societate pentru că legea naturală (calculul interesat) arată că dreptul natural (puterea) este incapabil de a asigura în mod eficient conservarea. În starea de natură, fiecare se folosește de puterea sa, dar nimeni nu poate să fie sigur că se păstrează în viață. Prin natura ei, puterea este lipsită de orice garanție, ea nu contenește să fluctueze și să pună în pericol individul. Calculul arată, așadar, că trebuie găsită altă soluție, și anume abandonarea stării de natură, și îi sugerează omului cum trebuie să procedeze. În acest fel, ia naștere contractul social. Hobbes îl înțelege ca pe o renunțare mutuală a indivizilor la exercitarea dreptului lor natural și o transferare a acestuia către o instanță exterioară devenită suverană, care poate să fie un individ, un grup de indivizi sau comunitatea în întregul ei. Cât despre această instanță, ea nu ia parte la încheierea contractului, ea primește transferul de putere fără a participa la tranzacție. *Depozitară nelegată prin contract, aceasta este, așadar, putere legitimă și absolută*. „Leviathan“ modern, ea concentrează maximum de putere pusă în slujba tuturor. În felul acesta, Hobbes află rezolvarea problemei siguranței, care va fi de-acum asigurată de către suveran.

Puterea astfel concepută este *absolută*, în sensul că nu cunoaște nici o limitare în afara celei a propriei întinderi, dar nu este arbitrară; ea se exprimă prin promulgarea de legi: *rolul suveranului este de a exprima dreptul*. Absolutismul lui Hobbes este unul al legii, ceea ce îl recomandă ca un precursor indubitabil al gândirii moderne. Legea asigură securitatea în dublu sens: pe de o parte, enunță limitele acțiunii individuale, stabilind interdicții; pe de altă parte, ea face posibilă această acțiune asigurându-i un teritoriu în care să se poată exprima fără risc. *Legea este o putere absolută, dar nu totală: ea stabilește limite de netrecut, pentru a putea asigura, în cadrul acestora, posibilitățile de acțiune ale fiecăruia*.

Originalitatea gândirii politice a lui Hobbes constă în deplasarea criteriului de referință al acțiunii. În timp ce gândirea anticilor se raportează la ideea unui adevăr la care se ajunge prin cugetare și este conceput ca „a ști“, gândirea lui Hobbes se raportează la ideea de efi-

cacitate și se înțelege ca „voință". Cetatea nu mai este imaginea care se apropie de un ideal, ci doar expresia voinței comune limpede exprimate.

## 2. Spinoza sau căutarea democrației

Aparent, filosofia politică a lui Spinoza se înrudește cu cea a lui Hobbes; în realitate, se îndepărtează de ea în câteva puncte esențiale care se explică și prin conținutul deosebit al celor două sisteme filosofice, și prin contextele diferite în care au fost elaborate. În timp ce Hobbes este contemporanul unei monarhii absolute, de drept divin, frământată de îndoieli care vor duce la revoluția engleză, Spinoza trăiește în Țările de Jos, oază republicană (până în 1672) și exemplu remarcabil de toleranță religioasă. Cuiva care îl întreba într-o scrisoare despre diferența dintre viziunea lui politică și cea a lui Hobbes, Spinoza îi răspunde laconic și simplu că Hobbes concepe cetatea ca pe cădere din starea de natură, pe când el însuși o consideră ca fiind o continuare a acesteia. Divergență minimă, la prima vedere, dar care antrenează modificări radicale.

Ambii filosofi consideră dreptul natural ca o tendință de perseverare întru ființă, ceea ce la Spinoza este echivalent cu noțiunea de „conatus". Natura nu cunoaște decât dezvoltarea puterii până la limitele sale, ea ignoră orice idee de îndatorire ori de lege, cu excepția legilor fizice. Dar, spre deosebire de gânditorul englez, Spinoza consideră că această situație nu poate fi depășită. Natura fiind substanță unică, nu se pune problema de a „ieși" din ea: o asemenea propoziție nu ar avea nici un sens. Dacă la originea instituției politice trebuie să existe un contract, acesta nu poate consta într-o abandonare de la exercițiul puterii sale naturale, căci individului îi este imposibil să renunțe la aceasta - lucru care ar echivala cu dispariția lui. Ideea de *transfer* este, așadar, irealizabilă.

Diferența dintre cei doi filosofi poate fi ilustrată și prin compararea felului în care au gândit noțiunea de promisiune. În timp ce Hobbes consideră că trebuie să ne ținem promisiunea dacă ne-am dat-o, Spinoza crede că nimeni nu poate să oblige pe cineva la aceasta, ci doar să-l constrângă la aceasta (prin mijloacele de care dispune). Într-adevăr, nimic în afară de propriul interes nu-l poate determina pe individ să-și respecte angajamentele. În plan politic, aceasta înseamnă că cetățeanul se va supune puterii suverane nu din datorie (noțiune lipsită de realitate



pentru Spinoza), ci din interes. Revine, așadar, puterii suverane (statul) să acționeze în așa fel încât să trezească interesul cetățeanului pentru a se supune. Nu trebuie să se bizuie pe o obligație care ar rezulta dintr-o promisiune făcută, căci între momentul în care a fost ca făcută și clipa prezentă, circumstanțele au putut să modifice punctul de vedere al cetățeanului și nimic nu-l poate obliga pe acesta să respecte ceea ce a promis, deoarece situația nu mai este aceeași. Consecințele unei asemenea teze sunt considerabile: *ele fac caducă mai ales ideea unui contract pe termen nelimitat și obligă la o reconsiderare a legitimității acțiunii suverane.*

Individul nu-și pierde exercițiul propriei puteri, pe care oricum o stăpânește, dar în funcție de felul în care își face o reprezentare a interesului personal, el poate să aleagă între a pune sau a nu pune această putere în serviciul comunității. Cu alte cuvinte, fie își construiește puterea împreună cu a celorlalți, fie înfruntă puterea lor. Motivele care determină alegerea uneia sau a celeilalte dintre direcții sunt fie *speranța* unui avantaj, fie teama de inconveniente. Cetatea este, prin urmare, îmbinarea unei multitudini de interese eterogene aflate în continuă evoluție, guvernarea fiind arta de a menține coeziunea acestor interese particulare - sarcină cu atât mai complexă, cu cât statul nu dispune de forțe care i-au fost acordate, ci, dimpotrivă, trebuie să verifice permanent dacă poate conta pe concursul indivizilor.

În aceste condiții, puterea politică este de esență democratică - ea este constituită din toate puterile individuale care compun comunitatea, cetatea înseamnă asocierea tuturor entităților etichetate drept „conatus". Puterea politică nu mai este de origine transcendentală, dar nu mai este nici cea din *Leviathan*. Aceea nu era decât reprezentarea fictivă a puterii. Forma sa reală este cea a combinării puterilor individuale. *Suveranul nu va fi efectiv puternic decât dacă reușește să canalizeze în propriul profit forțele individuale.* Așadar, el nu are în sine nimic înfricoșător sau misterios, el este rezultanta tuturor forțelor care-l compun; de aceea răzvrătirile și divergențele îi împuținează forța și îl pot mina. Dar, indiferent de cum se prezintă suveranul, nu există alte forțe decât cele care emană din indivizi. Într-un fel, Spinoza dă răspuns interogațiilor pe care le exprima în secolul precedent La Boétie: resortul secret al puterii politice

ține de capacitatea acesteia de a mobiliza în avantajul ei forțele disponibile, mizând fie pe speranță, fie pe teamă.

În aceste condiții, *chestiunea formei de guvernământ devine secundară.* Chiar dacă preia de la Aristotel diferitele denumiri ale acestora, Spinoza le dă alte semnificații. La el nu sunt decât diferite modalități de a gestiona puterea anarhică a mulțimii, a forțelor individuale care nu au vocația de a se organiza singure. Dintre diversele posibilități, preferințele autorului se îndreaptă spre democrație, care este analoagă cu însăși esența puterii politice. În plus, *puterea în democrație prezintă avantajul de a se sprijini, în principiu, pe satisfacerea celui mai mare număr de membri ai comunității. Altfel spus, cei care își încredințează forța din speranță îi depășesc în număr pe cei care o fac de teamă.* Pentru Spinoza, cele două modalități de a-și da concursul la împlinirea puterii sunt departe de a fi echivalente. În timp ce Hobbes miza în mod esențial pe teama, chiar pe groaza pe care o trezește Leviathanul, Spinoza preferă adeziunea cetățenilor din interes pozitiv pentru că o colaborare animată de speranță mobilizează o putere superioară unei adeziuni datorate fricii. Fidel concepției sale despre putere, el consideră că speranța generează o creștere, în timp ce teama generează o slăbire. Mai simplu spus, *Spinoza afirmă că un stat în care cetățenii acționează mânați de o dorință este mai puternic decât acela în care acțiunile le sunt dictate de teamă.* El este primul gânditor modern care consideră că puterea unui stat nu se măsoară prin teroarea pe care o inspiră, ci prin încrederea pe care o suscită.

De aceea, Spinoza gândește că statul trebuie să tolereze ceea ce nu poate să interzică, chiar dacă este vorba de acte reprobabile – regulă ce se aplică îndeosebi libertății de gândire. *Nu ține de puterea suveranului să-i împiedice pe indivizi să gândească ce doresc și să exprime ceea ce gândesc.* A voi să conduci cu mână de fier este o alternativă ce se poate foarte bine concepe și chiar realiza pe un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, dar suveranul nu trebuie să-și pună mari speranțe într-o asemenea strategie. Ea se face cu risipă de forțe și suveranul va slăbi, îndepărtându-și bunăvoința cetățenilor. Paradoxal, puterea care interzice prin violență libera exprimare a cetățenilor nu este cea mai solidă, ea este slabă deoarece presupune guvernarea prin instituirea terorii, forma cea mai puțin eficace. Prin asemenea considerații, Spinoza este, într-un sens,



unul dintre primii gânditori democratici; cu o formulare împrumutată de la Seneca, el pune în evidență faptul că puterea bazată pe violență nu durează mult. *Politica modernă nu se face împotriva cetățenilor, ci împreună cu ei.* Așa cum o va sugera mai târziu M. Foucault, forma modernă de putere nu este de ordinul prelevării ori sustragerii - ca, de exemplu, a cere moartea -, ci de ordinul creșterii sau multiplicării - ca sporire a forțelor vitale. Fără îndoială, Spinoza este precursorul acestei viziuni noi asupra puterii.

Hobbes și Spinoza inaugurează două aspecte ale filosofiei politice moderne: unul anunță importanța care va fi acordată legii și, în general, aspectului juridic al puterii, celălalt subliniază noul rol al puterii efective, care nu mai poate fi negată ori confiscată și de care trebuie să se țină seama de acum încolo.

# III Câteva mari curente de gândire

## A. Pascal: un nou fel de a fi creștin

Opera lui Pascal este strâns legată de disputa declanșată de jansenism. Autorul devine celebru angajându-se în polemică prin optsprezece scrisori care ar fi fost concepute de un oarecare Louis de Montalte și adresate unui prieten provincial (1656-1657). Succesul acestor scrisori, sporit și de misterul ce-l învăluia pe presupusul lor autor, a avut mare importanță în îndelungatul conflict care i-a opus pe janseniști adversarilor lor, iar participarea lui Pascal la această dezbatere contribuie la clarificarea poziției sale filosofice. Bine informat asupra scrierilor datorate celor mai mari savanți ai timpului, autor a numeroase lucrări de fizică, Pascal este, totodată, un creștin convins, care, asemenea prietenilor săi de la Port-Royal, dorește revenirea la concepția primară asupra Bisericii, cea propovăduită de Sfântul Augustin.

Opera lui Pascal ocupă un loc singular în perioada clasică putând fi considerată ca *un răspuns al gândirii creștine dat revoluției intelectuale ivite din răsturnările științifice ale epocii.* Lumea medievală s-a năruit. Scrierile lui Copernic, ale lui Galilei sau ale multor altora impun, încet, încet, o nouă viziune asupra lumii. Pascal, geniu științific precoce,

convins de justețea acestor descoperiri, nu putea să se mulțumească a le nega pentru a apăra adevărul religiei, căci el este un creștin sincer. Reforma, însă, nu îl seduce și, astfel, își apără credința cu argumente noi, care vin în contradicție atât cu cele ale libertinilor, cât și cu cele ale lui Descartes. Mutația caracteristică a gândirii sale, impusă de poziția lui, se face prin revenirea la unul dintre marile izvoare ale creștinismului, și anume opera Sf. Augustin. Aderarea lui Pascal la jansenism, dincolo de circumstanțele de ordin biografic, se explică prin faptul că acest curent este deschis ideilor noi și este favorabil unei reforme profunde a tradiției catolice, fără rupturi (ceea ce-l deosebește de protestantism), dar și fără concesii, cum o dovedesc din plin persecuțiile la care au fost supuși adepții curentului. Construirea acestui nou fel de a înțelege și de a trăi credința în compatibilitate cu modernitatea stă la baza operei lui Pascal.

Descoperirile științifice dovedesc forța rațiunii umane și arată că omul este capabil, prin propriile-i puteri, să ajungă la o anume înțelegere a celor ce îl înconjoară. Aceasta îi face pe unii gânditori să preamărească forța cunoașterii, eliberându-se de autoritatea teologică. Începutul secolului al XVII-lea este marcat, astfel, de avântul libertății de gândire, care poate merge până la ateism, mai mult sau mai puțin declarat. Termenul de libertinaj („libertinage“) denumește de obicei această stare de spirit care este însoțită și de noi atitudini morale. Reprezentanților acestui curent de gândire le vor fi adresate *les Pensées*. Inspirându-se atât din Sf. Augustin, cât și din Montaigne, Pascal va sublinia, spre deosebire de optimismul raționalist, *slăbiciunea rațiunii*. Se va folosi chiar de izbânzile acesteia pentru a oferi argumente împotriva ei. De exemplu, în fragmentul cunoscut sub numele de „Cele două infinituri“, *Pascal preia reflecțiile moderne asupra infinității lumii și face din ele o sursă metafizică de neliniște, subliniind precaritatea omului în raport cu aceste infinituri, precum și imposibilitatea rațiunii de a le cuprinde.*

Originalitatea punctului său de vedere este de ordin metodologic: facultățile omenești nu trebuie nici diminuate în mod exagerat, nici înălțate peste măsură, ci *trebuie pusă în lumină contradicția celor două aspecte*. Trecerea neîncetată și rapidă de la *pro* la *contra* este maniera constantă de argumentare pentru Pascal. *Ea îi permite să atribuie limite cunoașterii umane, circumscriind-o în propriul ei câmp.* Pentru Pascal,



rațiunea nu este atât neputincioasă, cât limitată și el distinge niveluri separate de cunoaștere: a corpului (sau a simțurilor), a rațiunii, a inimii (sau a credinței). Ierarhia îi permite să confere credinței *legitimitate proprie - credința nu se suprapune nici peste cunoașterea empirică, nici peste cea rațională, de care diferă atât prin demers, cât și prin scopuri.* În gândirea lui Pascal, există o netă diferență între rațiune și credință. Ambele domenii au validitatea și adevărurile proprii, fără a-și face concurență, căci scopurile lor nu sunt aceleași. Prin urmare, aceasta înseamnă că *nu are a se teme una de cealaltă, pentru că nu tratează aceleași probleme.* Idee perfect ilustrată prin celebrul *pariu al lui Pascal.* Spre deosebire de Descartes, Pascal susține că existența lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată pe cale rațională. Pentru Pascal, Dumnezeu nu aparține adevărurilor rațiunii, el este, conform unei idei a Sf. Augustin, ascuns și nu poate fi cunoscut decât prin Revelație. Credința în Dumnezeu nu poate fi abordată din punct de vedere rațional, ea ține de cunoașterea inimii. Cu toate acestea, rațiunea, prin câmpul ei specific de acțiune, poate ajuta la instaurarea credinței, și Pascal arată că este mai prudent pentru om să creadă în Dumnezeu decât să nu creadă. Recurgând la calculul probabilităților, el argumentează că este rezonabil ca omul să admită existența lui Dumnezeu. Acest raționament al pariului a fost foarte criticat. Să notăm doar că Pascal vrea, prin el, *să pună în evidență contribuția pe care rațiunea poate să o aibă la credință și, totodată, obligația rațiunii de a ceda locul unei alte forme de convingeri. Pariul intervine în momentul în care rațiunea se depășește pentru a se detrona, creând astfel condițiile de manifestare pentru o altă formă de cunoaștere.*

Valoarea pe care Pascal o acordă cunoașterii prin credință este specific omenească. Rațiunea este incapabilă să explice „himera“ numită om: printr-o ironie căreia trebuie să i se păstreze întreaga acuitate, rațiunea se descoperă neputincioasă de a da seama de lucrul cel mai important – resorturile condiției umane. Valoarea specifică a creștinismului este aceea de a furniza, grație marilor sale teme (Creația, Păcatul, Mântuirea), o înțelegere în profunzime a naturii omului, *cu aspectele ei contradictorii* (măreție-nimicnicie, forță-neputință etc.). Astfel, se precizează și se definește domeniul religios. Pus la îndoială de cei mai înverșunați raționaliști, acestuia i se recunoaște din nou o valoare, aceea de cunoaștere nepereche, cunoaștere cu inima.

## B. Curentul libertin

Gândirea Renașterii a revigorat o tradiție antică ținută în umbră de creștinism, și anume gândirea epicureică. Considerat în Evul Mediu ca fiind incompatibil cu învățăturile religioase, epicurismul a dispărut. El a fost reconsiderat mai întâi în Italia, mai precis la Universitatea din Padova, apoi a căpătat încet, încet tot mai multă însemnătate în operele unor Erasmus, Rabelais sau Montaigne. Secolul al XVI-lea, care a cultivat fără rețineri eclectismul, nu a văzut incompatibilități majore între Epicur și creștinism. În secolul al XVII-lea, asistăm la o analizare mai aprofundată a filosofiei epicureice, sub influența descoperirilor din fizică. Ideea infinității lumilor, de exemplu, idee atât de dragă lui Giordano Bruno, se găsea deja în scrierile lui Epicur, după cum concepția despre materia formată din atomi, îmbrățișată de Democrit, Epicur și Lucrețiu, părea a se integra perfect noilor descoperiri. Aceasta explică succesul pe care l-a avut în Franța această filosofie, studiată și prezentată în lucrări de vulgarizare de către rivalul lui Descartes, filosof la fel de celebru în epocă, Gassendi. Datorită influenței lui, s-a creat un cerc de inițiați care au mers și mai departe decât Gassendi în utilizarea aspectelor critice ale acestei filosofii. Gassendi era un călugăr care încerca permanent să împace epicurismul și creștinismul; ceilalți, dimpotrivă, preluând aspectele etice din filosofia epicureică, propovăduiesc o morală a plăcerii și se eliberează mai mult sau mai puțin, în limitele admise în epocă, de dogmele religioase. *Denumirea de libertini (libertins) se aplică acestor „liber-cugetători" din secolul al XVII-lea.* Cei mai radicali dintre ei au nete înclinații către ateism și materialism, chiar dacă, din prudență, evită să o afirme explicit. În acest sens, opera lui Cyrano de Bergerac este un exemplu de o îndrăzneală excepțională. Alții cultivă un scepticism impregnat cu epicurism, în filiația operei lui Montaigne, reluată și sistematizată de către unul dintre admiratorii săi, Pierre Charron, a cărui carte *Despre înțelepciune* popularizează ideile autorului *Eseurilor* în primii treizeci de ani ai secolului al XVII-lea. Alții, precum La Mothe le Vayer, își exercită talentul în critica textelor religioase, scoțând în evidență contradicțiile și neverosimilitățile acestora. De asemenea, la alimentarea acestui curent a contribuit difuzarea ideilor lui Spinoza, deseori interpretate ca ținând de ateism. Cei mai moderați dintre libertini se reclamă din deism, credință



într-un Dumnezeu care se confundă cu natura. Între aceștia, un precursor al filosofiei Luminilor, Fontenelle, a cărui operă a jucat un rol important în transmiterea ideilor de la un secol la celălalt.

Foarte viu la începutul secolului, curentul libertin slăbește pe măsură ce se nasc diferite curente religioase și se schimbă, către mijlocul secolului, politica în materie de religie a regelui. De altfel, unul dintre cei mai celebri libertini, Sf. Evremond, își va petrece cea mai mare parte a vieții sale în exil, în Anglia. Cu toate acestea, libertinajul se află la originea filosofiei Luminilor, care va prelua unele dintre învățăturile lui. La cumpăna dintre cele două veacuri, *Dicționarul istoric și critic al lui Bayle*, considerat un prețios izvor pentru gândirea secolului al XVIII-lea, marchează evident această tranziție.

Personajul Don Juan, așa cum apare el în piesa lui Molière, a fost multă vreme prezentat ca un exemplu tipic de libertin. E drept, unele considerații religioase ale personajului, afirmațiile lui radicale în privința credinței („cred că doi și cu doi fac patru" - îi răspunde el lui Sganarelle când acesta îl întreabă în ce crede) pot trimite cu gândul la libertini, dar morala lui Don Juan, întemeiată pe satisfacția nemărginită pe care o dau plăcerile, pe excesul în toate domeniile, este doar o caricatură a moralei libertine, care se bazează pe armonie, pe plăcerea cu măsură, pe un mod de viață echilibrat. Mai degrabă, Don Juan îi vestește pe libertinii secolului următor, avizi de cuceriri de orice fel, cinici și nemiloși. În realitate, libertinajul în secolul al XVII-lea este o continuare a filosofiei lui Montaigne. Iar acest lucru fusese bine înțeles de Pascal - libertinul pe care vrea el să-l convingă în *Panseuri* este mai puțin un hedonist nesățios, cât mai degrabă un om pentru care, pentru a-și alunga neliniștea metafizică recurge la o înțelepciune practică, restrângând ambiția de a exista și a cunoaște la direcționarea propriei vieți; așa încât nu trebuie să surprindă că Montaigne se află constant în centrul preocupărilor lui Pascal.

## C. Descartes

Fără îndoială, Descartes este filosoful francez cel mai celebru și unul dintre cei mai importanți din istoria omenirii. Opera lui a fost concepută în perioada de mari răsturnări care au afectat gândirea occidentală în perioada clasică. Născut chiar la sfârșitul secolului al XVI-lea,

contemporan cu Galilei, Descartes a trăit în acea primă perioadă a secolului al XVII-lea care va trage importante învățăminte din revoluția coperniciană. După studiile la iezuiți, în colegiul la Flèche, între 1606 și 1614, Descartes își dă bacalaureatul și apoi își desăvârșește cariera militară, mai întâi în Olanda, apoi în Bavaria. Cu această ocazie, și anume în 1619, el trăiește faimoasa noapte pe care a descris-o în *Discursul asupra metodei*, în care a avut revelația fundamentului gândirii sale. Dar abia în 1627, după mai multe călătorii în Europa, se așterne la lucru în mod susținut. În 1629, se stabilește în Olanda, unde mai locuise temporar în mai multe rânduri. Acolo scrie și publică lucrările lui importante, între care *Discursul asupra metodei* (1637), *Meditațiile* (1641), *Principii de filosofie* (1644), care i-au adus celebritatea, dar l-au și propulsat în centrul unor polemici și controverse. În 1647, obosit de dispute, se gândește să se întoarcă în Franța, dar scurta revenire aici nu îl mulțumește și, în cele din urmă, în 1649, se duce în Suedia, dând curs invitației pe care i-o făcuse regina Cristina, dar la puțină vreme de la sosirea acolo se îmbolnăvește, încearcă, fără folos, să se trateze singur și moare în februarie 1650.

Esențială în opera lui Descartes este baza pe care se construiește. Nemulțumit de cele susținute de mentorii săi - sumedenie de probabilități și nici o cunoștință despre care să se poată afirma că este sigură –, tânărul Descartes caută o certitudine.

Matematicile, și în mod deosebit geometria, îl seduc prin rigoare, prin înlănțuirea raționamentelor, dar nu par să aibă utilitate veritabilă și, mai ales, nu par suficient de solid fondate în postulatele lor.

Demersul cartezian începe, așadar, printr-o îndoială radicală în privința cunoștințelor acceptate, care nu trebuie confundată cu îndoiala sistematică a scepticismului. Descartes l-a citit cu atenție pe Montaigne, dar țelul său este altul - el nu vrea să arate limitele rațiunii, ci să-i confere acesteia o bază sigură. Totodată, dorind să poată întemeia pe certitudini indubitabile gândirea sa, Descartes are nevoie să definească și regulile de comportament care îi permit să trăiască și să acționeze, funcție pe care o îndeplinește „morala provizorie“ expusă în *Discursul asupra metodei*. Alegând părerile cele mai plauzibile și acceptând ca adevărate opiniile cele mai larg îmbrățișate de societatea în care trăiește, el definește o atitudine prudentă care îi lasă posibilitatea de a-și continua analiza. Pre-



cauție care nu este o atitudine autentic filosofică, ci un demers pragmatic. În paralel, Descartes caută o metodă susceptibilă să orienteze gândirea către o certitudine. Sunt cele patru precepte celebre enunțate în a doua parte a *Discursului asupra metodei*:

„Acoperit“ în ce privește obligațiile practice ale existenței și dispunând de o metodă, Descartes poate să purceadă la critica radicală a corpului de cunoștințe din timpul său.

Ceea ce îndeobște este numit îndoiala hiperbolică a lui Descartes constituie o atitudine menită să dovedească veridicitatea părerilor larg îmbrățișate. Firește că autorul nu-și propune să opereze o punere în cauză a credințelor acceptate, luate una câte una – nu i-ar fi fost de-ajuns nici mai multe vieți – procedează într-un mod mai general:

> *Deoarece prăbușirea temeliilor antrenează ruinarea întregului edificiu, voi ataca mai întâi principiile pe care erau întemeiate toate părerile mele anterioare. (Prima meditație)*

Pentru aceasta nu refuză nici cele mai riscante ipoteze: astfel postulează ideea unui geniu rău care ar guverna lumea și și-ar pune în joc iscusința pentru a înșela spiritul. Într-o lume condusă în felul acesta, ce certitudini putem avea? Chiar matematicile se dovedesc nule. Ce putem spera în această vâltoare a unui univers în întregime fals sau, mai exact, dominat de o permanentă iluzie atât în privința naturii reale a fenomenelor, cât și a operațiilor gândirii?

Răspunsul lui Descartes este bine cunoscut: în oricare posibilă eroare subzistă *certitudinea inalienabilă pe care subiectul o are în legătură cu actul gândirii sale*, *„je pense, donc je suis“* („gândesc, deci exist“). Punctul fix care îl smulge pe Descartes din tumultul vertiginos al iluziei este experiența lui *cogito*. Trebuie subliniat că *această primă certitudine privește subiectul gânditor, iar nu obiectul gândirii sale*. Efectul imediat al îndoielii hiperbolice a fost de a pune în cauză existența oricărui obiect, chiar dacă este vorba de însuși corpul subiectului gânditor. Geniul rău interzice orice certitudine „exterioară“ gândirii înseși. În schimb, îndoiala nu poate să-l atingă pe subiect ca subiect, deoarece, chiar dacă se îndoiește, nu poate, în chiar momentul îndoielii, să se îndoiască că el este cel care se îndoiește. „Je doute“ (mă îndoiesc) îl ajută pe Descartes să

stabilească în mod cert existența eului care face această afirmație. În termeni mai simpli, s-ar putea spune că prima certitudine carteziană este convingerea interioară a subiectului că el este cel care săvârșește actul gândirii. Trebuie disociate acțiunea și conținutul: *je pense* (gândesc) este un act distinct de conținutul pe care îl cuprinde. *Acest act nu este dedus, el este sesizat la nivelul evidenței de către subiect.* Și tocmai absența unei distanțe îi conferă caracterul inalienabil: între subiectul gânditor și gândirea sa nu se interpune nici o mediere, *el se știe gândind în chiar momentul în care îndeplinește actul, ceea ce elimină orice posibilitate de iluzie ori de eroare.*

Cu Descartes, cunoașterea capătă un fundament precis: subiectul gândind. Se impune să adăugăm că acest subiect care gândește nu are a face cu individul empiric, despre a cărui existență pot să existe îndoieli în multe privințe în această etapă a investigației. „Eu" are certitudinea că există doar pentru că este o substanță gânditoare și devine, așadar, punctul de plecare al oricărei cunoașteri; condițiile cunoașterii trebuie căutate în interioritatea subiectului, iar nu în lumea exterioară.

Totuși, dacă subiectul nu ar avea la îndemână decât această certitudine, el nu ar putea niciodată să acceadă la alte niveluri de cunoaștere. Ipoteticul geniu rău l-ar împiedica veșnic să cunoască ceea ce este în afara lui. De aceea, al doilea adevăr pe care îl stabilește Descartes înlătură ipoteza unui Dumnezeu înșelător. Argumentul prin care Descartes stabilește existența lui Dumnezeu este pe larg expus în cea de-a treia *Meditație* și constă în a arăta că ideea de Dumnezeu pe care „eul" o are în sine nu a putut fi pusă aici de nici o altă creatură decât de El, printre alte motive, pentru că ideea de substanță infinită pe care „eul" și-o formează în legătură cu Dumnezeu nu poate emana de la „eu", care este o substanță finită. Trebuie deci conchis că existența lui Dumnezeu este cauza ideii despre Dumnezeu pe care și-o face subiectul. Kant va relua în mod critic această argumentație, subliniind că nu se poate trage concluzia asupra existenței a ceva pentru că acel ceva există în gândire. Dar, *în sistemul cartezian, această argumentație este necesară pentru restabilirea condițiilor posibilității unei cunoașteri asupra lumii exterioare.* Într-adevăr, dovada existenței lui Dumnezeu permite înlăturarea ipotezei unui geniu rău, deci a iluziei permanente în care s-ar afla subiectul gândind asupra fenomenelor. *Dumnezeu este garantul cunoașterii în măsura în care el*



*nu poate să vrea să ne înșele.* În felul acesta, se elimină și ipoteza metafizică a unui Dumnezeu răspunzător de greșelile noastre. Dacă spiritul omului poate apuca pe căi greșite, motivele trebuie căutate în chiar funcționarea gândirii sale.

Asigurat că fenomenele pot fi cunoscute, Descartes poate să înainteze în căutarea certitudinilor. Sprijinindu-se pe aceste precepte metodologice, el dezvoltă elementele unei teorii globale a cunoașterii. Încă din 1633, el era în măsură să propună o interpretare fizică a lumii, pe care se pregătea s-o publice când i-a parvenit știrea despre condamnarea lui Galilei. A hotărât să amâne publicarea acestei lucrări, dar atât în *Discursul asupra metodei*, cât și în *Meditații* se regăsesc roadele acelei cercetări.

Din punct de vedere filosofic, esențială este afirmația că fenomenele sunt alcătuite dintr-o substanță diferită de gândire, „res extensa", care are întindere și este divizibilă și căreia Descartes îi atribuie o funcționare mecanicistă. Asimilând toate cuceririle fizicii lui Galilei, el explică fenomenele prin legile mișcării. *Universul cartezian este, așadar, dual - pe de-o parte, gândirea, imaterială, lipsită de întindere, a cărei existență indubitabilă este afirmată de cogito; pe de altă parte, materia identificată cu spațiul care se supune legilor fizice.* Această caracteristică constituie una dintre dificultățile majore ale gândirii lui Descartes, pe care întreaga posteritate va încerca să o depășească: unirea celor două substanțe în ființa umană sau, pentru a ne exprima în termeni mai simpli, aporia pe care o constituie pentru rațiune unirea dintre suflet și corp în om.

Avantajul demersului cartezian este totuși de netăgăduit - prezentând lumea ca un ansamblu de relații mecanice, el pune în drepturi posibilitatea omului de a o cunoaște integral. Dacă Dumnezeu este incomprehensibil, fenomenele sunt la îndemâna noastră. *Astfel se conturează între Dumnezeu, lume și om un raport în care Dumnezeu ne oferă garanția că lumea în care ne găsim ne este accesibilă.* Dacă El ne scapă, ne-a dat creația lui s-o explorăm. Acțiunea omului capătă astfel o altă direcție - nu către Dumnezeu, ci către stăpânirea naturii, așa cum apare scris în partea a șasea a *Discursului asupra metodei*. În gândirea lui Descartes este abandonată complicitatea confuză între Dumnezeu, lume și om, care a marcat atât cosmosul anticilor, cât și universul creștin medieval, ori fizica Renașterii, dominată încă de ideea totalității. Dacă pentru Descartes Dumnezeu guvernează încă propria creație, o face prin

legile pe care le-a dorit și pe care ne permite să le cunoaștem grație capacității intelectuale naturale cu care ne-a înzestrat. Asemenea considerații explică dialogul complex pe care Descartes l-a întreținut cu gândirea religioasă a vremii sale: corespondență susținută cu Mersenne, dispute în Olanda, reticențele lui Pascal față de el („Descartes *inutil și nesigur*", *Pensée*, 78), cu toate că în unele privințe solitarii de la Port-Royal au luat mult de la Descartes.

Gândirea carteziană deschide calea unui nou demers științific. *Dacă natura poate fi cunoscută, stă în puterea omului de a o cerceta, folosindu-și în mod adecvat rațiunea.* Acest demers este foarte bine exprimat prin noțiunea de idei limpezi și distincte. Arătând că nici o cunoaștere nu se poate întemeia pe simțuri, pentru că o cunoaștere este întotdeauna *rezultatul unei judecăți a spiritului,* Descartes pune în evidență necesitatea de a ne forma despre obiectele pe care le studiem o idee eliberată de orice informații empirice pe care, în mod inevitabil, experiența le adaugă, prin percepții, înțelegerii noastre. Ideea limpede și distinctă se formează prin strădaniile gândirii, care, pe cât posibil, trebuie să facă abstracție de orice este de altă natură decât ea însăși, ceea ce se plasează la antipozii gândirii experimentale: operațiile spiritului sunt cele care duc la cunoaștere. Adepții empirismului de la sfârșitul secolului, cei ai metodelor experimentale din secolul următor îi vor aduce severe reproșuri lui Descartes pentru lipsa lui de interes față de fapte, ceea ce l-ar fi și dus la erori importante. Neîndoielnic că metoda carteziană favorizează activitatea gândirii în raport cu observarea fenomenelor, dar are avantajul de a pune în evidență aportul operațiilor intelectului la cunoaștere. Spre deosebire de această metodă empirismul va avea dificultăți în a explica în ce fel experiența contribuie la formarea conceptelor. Kant va încerca să depășească această alternativă preluând parțial ipoteza lui Descartes. Dar oricât de contestabilă ar fi în sine, metoda carteziană, direcțiile pe care le indică Descartes stau la baza unei problematici care îi va supraviețui multă vreme autorului lor.

Considerațiile cu caracter științific ale lui Descartes sunt net dominate de modelul galilean al fizicii și de mecanicism, ale căror principii vor fi extinse și la alte discipline, mai cu seamă la medicină, care l-a preocupat în mod deosebit pe Descartes și pe care o plasa printre științele importante în clasificarea sa. Totuși, rezultatele lui Descartes sunt palide în acest domeniu, poate și pentru că medicina presupune o observare scrupuloasă a faptelor. Dar, prin faptul că a propus ca un obiectiv dintre cele mai importante ale științei din vremea sa dezvoltarea medicinei, *Descartes inaugurează un demers filosofic care se depărtează de speculația pură pentru a-și apropia finalitatea practică.*



Așadar, știința este în puterea noastră, dacă ne folosim cum se cuvine facultățile, de un mare ajutor pentru gândire fiind preceptele metodologice. Cu toate acestea, *eroarea există*. Cum se explică ea? Descartes arată că aceasta rezultă din neconcordanța dintre două facultăți: înțelegerea care cunoaște și judecata care decide. Dar, dacă ne punem opreliște în afirmații sau în negații, suntem feriți de greșeli și trebuie, pe cât posibil, să ne menținem în această zonă, atâta timp cât nu ne-am format o idee clară și distinctă asupra unui obiect pe care îl concepem în mod confuz. Dar greșeala este frecventă, deoarece, dacă înțelegerea noastră este finită, deci limitată, puterea de judecată este fără limite. Prin ea se manifestă liberul nostru arbitru care poate merge până la negarea a ceea ce este evident pentru înțelegerea noastră. Descartes rămâne fidel ideii că gândirea este un act și nu doar o reprezentare, de aceea dispune întotdeauna de puterea de a suspenda orice judecată referitoare la reprezentări. Astfel, îndoiala metodică se aplică în mod concret noțiunilor pe care le formăm în spirit în fiecare clipă. Mai trebuie adăugat că eroarea este favorizată de dificultățile întâmpinate de înțelegere în cristalizarea ideilor clare, lucru aflat sub influența pe care o exercită simțurile în formarea reprezentărilor spontane, de care spiritul trebuie să se desprindă pentru a judeca bine.

Scoțând în evidență importanța liberului-arbitru, Descartes insistă asupra independenței gândirii în raport cu lumea fenomenelor. Acest aspect apare și mai accentuat la Descartes în reflecțiile referitoare la domeniul moralei. Mai puțin cunoscute căci, nici nu sunt la fel de novatoare ca teoria lui Descartes asupra cunoașterii, aceste reflecții ne ajută totuși la înțelegerea mai limpede a gândirii carteziene care pune accent pe responsabilitatea omului în înfăptuirea actelor sale. Morala lui Descartes anunță deja moralele întemeiate pe simțul datoriei, în concepția lui Descartes, subiectul având simțul datoriei grație liberului-arbitru.

Sartre nu se înșela când afirma:

> *Îl vom admira [...] pentru că, într-o epocă de autoritarism, a pus bazele democrației, pentru că a urmărit până la capăt exigențele ideii de autonomie și pentru că a înțeles [...] că unicul fundament al ființei este libertatea. (Situations I)*

## D. Spinoza

Opera lui Spinoza este, fără îndoială, printre cele mai singulare din istoria filosofiei. Puține personalități și puține texte au suscitat luări de poziție atât de pasionate, când ostile, când admirative. Lucru de asemenea rar este marea influență pe care au exercitat-o scrierile lui Spinoza, indirect, fără o recunoaștere explicită a acestui fapt. Căci, în anumite privințe, filosofia lui Spinoza a fost considerată scandaloasă, alt fapt surprinzător pentru omul secolului XX, dar mai puțin șocant în epocă; de altfel, cu excepția *Tratatului teologico-politic* (1670), nici unul dintre textele importante ale lui Spinoza nu a fost publicat în timpul vieții lui.

Filosoful s-a născut în 1632, la Amsterdam, într-o familie evreiască de origine portugheză, care emigrase din țara de origine pentru a scăpa de convertirea obligatorie la care erau forțați evreii. I se dă o educație conformă cu religia lui, este remarcat de profesorii săi, dar foarte curând se dovedește un spirit puțin dispus să accepte fără rețineri învățătura care îi este predată. În 1656, în cursul unei ceremonii cu caracter foarte oficial, pe când avea 24 de ani, este exclus din comunitatea evreiască din Amsterdam. Devine un solitar care le inspiră neîncredere atât evreilor, cât și creștinilor. Are însă șansa că se află într-o țară unde, cel puțin până în 1672, dăinuie un adevărat paradis pentru toți cei prigoniți în propriile lor patrii din pricina opiniilor îmbrățișate. Olanda este în acea epocă un exemplu de toleranță. Sigur că adesea se iscă polemici vii, chiar virulente câteodată, dar, în general, oricine poate să-și dezvolte aici ideile. Aici s-a stabilit Descartes după 1629 și tot aici vor căuta azil, mai târziu, și alți precursori ai epocii iluministe, ca de exemplu Bayle. Așadar, și pentru Spinoza este un loc privilegiat. Totuși, prudența generată de unele circumstanțe istorice îl va face să se abțină de a-și publica lucrările, care vor fi editate după moartea sa, în 1677; bunăoară, opera sa capitală *Etica*



era terminată cu câțiva ani înainte de a se stinge din viață, dar Spinoza a amânat mereu publicarea ei. Spinoza își consacră întreaga viață studiului. După excomunicare, se instalează în apropiere de Amsterdam, unde exercită modesta meserie de șlefuitor de lentile pentru a-și duce traiul, refuzând aproape constant onoruri sau găzduiri care l-ar fi privat de independență ori l-ar fi împiedicat să lucreze. Cu toate acestea, personalități marcante din vremea lui îl solicită asiduu: pe teme politice, întreține relații cu frații Witt, care domină republica înainte ca aceasta să se prăbușească; pe teme filosofice, i se trimit scrisori din întreaga Europă, pentru un filosof ca Leibnitz, Spinoza fiind cel mai de seamă corespondent. După moartea și după difuzarea lucrărilor sale, influența lui Spinoza crește considerabil, chiar dacă adeseori se întemeiază pe unele neînțelegeri. Hegel nu va ezita să afirme că opera lui Spinoza trebuie să fie o lectură obligatorie pentru orice gânditor, iar Bergson va spune că orice filosof are două filosofii: propria filosofie și filosofia lui Spinoza ...

În ce constă atracția deosebită exercitată de această operă? Spinoza este continuatorul filosofiei lui Descartes, ale cărei principii le cunoaște, fiind și el produsul aceleiași revoluții științifice anterioare. Dar foarte curând, el subliniază puncte sensibile în gândirea carteziană: cum trebuie înțeleasă unitatea dintre suflet și materie? Cum trebuie interpretat liberul arbitru? Cum să renunți la judecată, când înțelegerea propune reprezentări? Mai mult, este posibil să se accepte ipoteza unui subiect gândind separat de natura lumii fenomenelor? Spinoza reia problemele puse de Descartes, dar aduce un răspuns complet nou, încercând să împingă până la ultimele consecințe achizițiile fizicii din timpul său, după cum o demonstrează în primul rând forma curioasă pe care a dat-o el principalei lucrări, *Etica* - veritabil tratat de geometrie (cu axiome, demonstrații) aplicat la știința despre om.

Această formă trebuie corelată cu o constatare esențială: *pentru Spinoza, omul nu este „un imperiu într-un imperiu", el nu este alcătuit dintr-o substanță diferită de restul Naturii.* Prin această poziție critică față de Descartes, care face obiectul *Introducerii* la cartea a III-a a *Eticii*, Spinoza denunță ambiguitățile care se nasc din considerarea omului ca o excepție în lumea naturală. Prin urmare, el prezintă filosofia sa ca pe un monism - ansamblul fenomenelor trebuie să poată fi explicat plecând de la un principiu unic, omul nu va putea fi diferențiat de ceea ce-l

înconjoară. Spinoza ajunge mai întâi să critice, apoi să respingă ideea carteziană a două substanțe. Pentru el, *nu există decât o singură substanță, pe care o numește Dumnezeu sau, în unele cazuri, Natură*. Tot ceea ce există nu se poate concepe decât ca derivând din aceasta prin diverse modalități. În termeni mai simpli, se poate spune că totul emană de la această substanță unică sau, mai precis, că tot ceea ce există este efectul unei cauze unice, care nu derivă din altceva, putând fi considerată cauza primă. Acest principiu unic, denumit Dumnezeu, este total diferit de Dumnezeul religiilor revelate, tradiționale. El nu are nici trăsăturile, nici comportamentul unei persoane, nu așteaptă nimic de la oameni și nu le acordă nimic. Într-un cuvânt, dincolo de orice antropomorfism, Dumnezeul lui Spinoza este conceput ca o entitate lipsită de orice intenție referitoare la oameni ori de sentiment pentru ei. Iar aceștia nu au, așadar, nimic de sperat de la el și nu au a se teme de el. Eliberați de orice pasiune în legătură cu *Dumnezeu, oamenii pot, cu seninătate, să se străduiască a înțelege prin ce relații sunt uniți cu el, pentru a învăța să-și orienteze viața.*

În aceste condiții, locul omului este profund modificat în raport cu cartezianismul. Departe de a fi exterioară lumii fenomenelor și de a se constitui în punct fix unic, de unde surprinde ansamblul celor care ne înconjoară, *gândirea face parte dintr-un tot constituind unul din atributele acestuia.* În lume, omul nu ocupă un loc deosebit, el este doar o lume deosebită și finită, ceea ce înseamnă că el aparține lui Dumnezeu sau Naturii, dar nu are relații privilegiate cu acestea. Omul aparține, așadar, unei realități care îl înglobează și îl depășește. De aici, situația sa inițială în lume. *Ca fragment al unui ansamblu, omul nu ar putea să aibă o viziune clară și bine definită a raportării sale la totalitate.* De aceea, structural, se află într-un raport de necunoaștere a situației sale. Prima lui grijă poate fi definită plecând de la ceea ce Spinoza numește „conatus", termen care definește năzuința omului de a-și păstra propria ființă. Omul este un individ care, asemenea celorlalți, tinde să-și păstreze propria ființă și, pe cât posibil să-și sporească stăpânirea asupra lucrurilor. Ființa omenească este înainte de toate o putere care caută să se mențină ca atare sau să crească. Aceasta îl face să nu considere fenomenele care îl înconjoară decât din punctul de vedere care îl interesează și astfel se instalează în mod progresiv *un raport întemeiat pe dorință,* care îl *îndeamnă pe om a-și gândi toate legăturile cu lumea pe modelul finalității:* omul are nevoi și, prin urmare, va considera existența lucrurilor în funcție de necesitatea de a răspunde acestei exigențe și va avea tendința să creadă că lucrurile sunt acolo anume *pentru* el, deoarece el are nevoie de ele. Dar Spinoza se va strădui să arate că este o iluzie - obiectele nu există pentru a satisface nevoile omului, ci omul, *deoarece* are nevoi, percepe fenomenele exterioare ca pe ceva la îndemâna sa pentru a și le satisface. Schema fundamentală a gândirii lui Spinoza constă într-o răsturnare: *în loc să pună accent pe finalitatea lumii, omul trebuie, dimpotrivă, să discearnă legăturile cauzale.* Eliberarea omului va însemna depășirea legăturii primitive înșelătoare cu lumea și dobândirea unei viziuni mai exacte a situației sale.



Pentru a înțelege cum este posibilă o asemenea inversare, trebuie analizat felul în care se formează ideile. Gândirea, ca și materia, este un atribut al substanței, ceea ce înseamnă că nu există o diferență esențială între ele, că nu sunt decât două puncte de vedere diferite asupra lucrurilor care ne înconjoară. Așadar, ceea ce acționează asupra materiei acționează corelativ și asupra gândirii. *Altfel spus, nu gândim decât ceea ce are un corespondent în corpul nostru și, deci, nu există gândire în afara experienței.* Prin aceasta, Spinoza abandonează ideea superiorității și dominării spiritului asupra materiei. Mai mult, el neagă interacțiunea dintre ele, afirmând doar paralelismul lor strict: *în corpuri nu se petrece nimic care să nu aibă echivalentul în spirit.*

În plus, Spinoza contestă teza carteziană despre îndoială și judecată. Pentru el, nu există diferență între idee și afirmarea sau negarea acesteia când formăm o idee, ea este în același timp reală. Nu se poate să formăm o idee și să afirmăm că aceasta nu există. Spinoza contestă capacitatea gândirii de a-și suspenda judecata, deoarece orice idee, imediat ce apare spiritului nostru, chiar dacă este confuză ori greșită, este afirmată de către acesta. Nu există nici o diferență între a gândi și a judeca. *Într-adevăr, Spinoza respinge, ca fiind incomprehensibilă pentru rațiune, existența unei facultăți specifice - voința - independentă de conținutul pe care-l afirmă ori îl neagă.* Pentru el, liberul arbitru al omului, puterea omului de a se autodetermina nu există. Orice acțiune sau gândire a acestuia este efectul unei determinări anterioare; Spinoza aplică omului principiul cauzalității care guvernează fenomenele naturale: orice gândire este,

așadar, cauzată de un antecedent. Altfel spus, omul nu-și alege gândurile, el le primește din contactul cu lumea exterioară.

Gândurile spontane ale omului sunt legate de senzațiile care le produc, de aceea sunt confuze. Dar, plecând de la aceste prime senzații (sau cunoștințe primare), gândirea poate forma idei generale, *noțiunile comune*, care, fără a fi independente de experiență, sunt totuși mai puțin direct legate de ea. Datorită acestei puteri de a face din propriile reprezentări obiectul gândirii, spiritul poate dobândi idei mai adecvate. Atunci devine posibil pentru om să renunțe la raportul de necunoaștere care îl lega de totalitate pentru a înțelege mai limpede cum face el parte din aceasta. Totuși, cunoașterea aceasta (numită secundară) rămâne parțială, căci omul, ca ființă finită, nu poate avea o înțelegere adecvată asupra relației cu totul care îl înglobează. Poate, cel mult, să intuiască această legătură și, în acest caz, atinge forma supremă de cunoaștere (terțiară) care îi procură Bucurie.

Așadar, pentru Spinoza, omul nu este o ființă liberă în sensul clasic al liberului arbitru. O asemenea idee nu poate să ia naștere decât din ignorarea cauzelor care îi determină acțiunile și contribuie la aservirea lui. *Ca orice altă ființă, omul este supus legilor determinismului natural, dar își poate câștiga libertatea nu prin suprimarea acestor cauze, căci aceasta nu ar fi posibil, ci prin dobândirea unei înțelegeri apropriate a naturii lor.* Este o cunoaștere rațională, iar nu o ipotetică voință autonomă, care face din om o ființă liberă sau, mai exact, eliberată. Inițial, viața omului este dominată de pasiuni care se nasc dintr-o raportare inadecvată a lui la lume. Omul este o ființă aservită, căci este dominat de trebuințe și devine prizonierul senzațiilor confuze pe care acestea le generează. Numai stăpânirea lor progresivă îi permite să se elibereze. Dar nu toți oamenii ajung la acest nivel. Cei care rămân sclavii propriilor dorințe trăiesc în tristețe, căci putința lor de a acționa este diminuată, dar cel care ajunge la cel mai înalt nivel de cunoaștere trăiește cu bucurie, pentru că forța lui este mai mare. Eliberarea pe care o aduce acest grad de cunoaștere este într-adevăr sinonimă cu forța. Dacă orice individ năzuiește să-și conserve ființa, va împlini cu atât mai bine acest deziderat cu cât are o înțelegere mai limpede a ceea ce îl determină să acționeze. Omul eliberat nu și-a suprimat dorințele ori trebuințele, ceea ce ar fi



iluzoriu, dar le-a dat o formă rațională. Spre deosebire de o întreagă tradiție în care dorințele (pasiunea) și rațiunea erau opuse, Spinoza pune în lumină complementaritatea lor.

Vom înțelege, prin urmare, că *Etica* lui Spinoza nu propune o morală întemeiată pe obligație, datorie sau interdicții. Asemenea noțiuni nu își pot afla locul într-o filosofie care respinge liberul arbitru. *Etica* lui cuprinde o morală a raportului armonios al omului cu lumea și cu sine însuși, la fel de străină de austeritatea rigoristă, ca și de hedonism. Acceptând condiția inițială a omului, ea vizează doar cel mai bun mod de asumare a acesteia. Superioritatea individului călăuzit de rațiune față de ceilalți indivizi nu este, așadar, legată de noțiuni precum Binele sau Răul, considerate ca abstracțiuni, ea vine din gradul efectiv de putere pe care o deține. Binele și Răul nu vor fi definite decât în raport cu sporirea ori diminuarea forței individului, iar nu ca norme care definesc un imperativ de trăire.

Gândirea lui Spinoza a provocat reacții înflăcărate. Fie că a fost blamat ori lăudat, filosofia lui a fost considerată ca fiind ateistă, căci în centrul ei se află concepția despre un Dumnezeu asimilat unei cauze prime, sau Naturii, ceea ce venea în contradicție cu religiile revelate. În realitate, a pune problema în acești termeni înseamnă antrenarea pe o pistă greșită. Este evident că Spinoza refuză ideea unui Dumnezeu cu înfățișare omenească, dar el afirmă existența lui Dumnezeu și merge până la a păstra ideea de imoralitate, deși aceasta este vădit foarte diferită de același concept creștin. De asemenea, mai ales în secolul al XVIII-lea, gândirea lui a fost interpretată ca o filosofie materialistă, deși, este foarte diferită atât de materialism, cât și de dualism. Originalitatea ei ține, fără îndoială, de efortul lui Spinoza de a elibera omul de orice spaimă metafizică irațională și de strădania de a-i oferi o explicație limpede și neiluzorie despre condiția sa, fie că aceasta poate înfricoșa, fie că poate consola. Și atunci nu mai este deloc surprinzător demersul de a se da o prelungire politică reflecției sale. În măsura în care o filosofie își propunea, conform propriilor termeni ai lui Spinoza, să fie „o meditație nu despre moarte, ci despre viață", ea trebuia să cuprindă și principiile vieții în cadrul comunității.

# Iluminismul
## 1685-1789

# I Contextul

## A. Contextul istoric

Sfârșitul secolului al XVII-lea este marcat de o profundă evoluție la nivelul mentalităților, astfel încât Paul Hazard, într-o carte din 1935, ajunge să vorbească despre „criza conștiinței europene“ (titlul cărții) între 1680 și 1715. Stabilității politice generale care prevalează în secolul al XVII-lea - excepție făcând doar Anglia - , civilizației sigure de ea însăși și de valorile sale le urmează o perioadă de tulburări sociale și de interogații care vor culmina cu revoluții.

În plan politic, absolutismul care se impusese în Franța și în alte țări europene începe să fie pus în cauză de către gânditori seduși de modelul liberal englez, fruct al unei revoluții. În Franța, sfârșitul secolului este un moment greu; Ludovic al XIV-lea, ajuns la senectute, își vede regimul slăbind printr-o serie de războaie costisitoare, adevărate dezastre militare. Începutul domniei victorioase rămăsese îndepărtat. În acest climat sumbru de înfrângeri, de austeritate a vieții la Curte, survine și moartea regelui. Îi succede la tron, Ludovic al XV-lea, încă minor, perioada regenței fiind marcată la Curte prin nepăsare și apetit pentru fast deșănțat în flagrant contrast cu perioada precedentă. Secolul al XVIII-lea este o epocă de diminuare a importanței Franței pe scena internațională, dominată acum de Anglia - puternică din punct de vedere economic și politic, dezvoltându-și un imperiu colonial important, adesea în detrimentul Franței, incapabilă să-și păstreze pozițiile în America și în Indii - și de ascendența unui nou stat, Prusia, - guvernat de un rege cu vederi moderne, deschis, în aparență, ideilor novatoare. Frederic al II-lea (1740-1786), perfectă



întruchipare a „despotului luminat“; în castelul său berlinez „Sans-souci“, el atrage o întreagă elită intelectuală, căreia i se alătură și Voltaire. În realitate, mai mult „despot“ decât „luminat“, preocupat înainte de orice să-și modernizeze puterea, Frederic al II-lea își dotează țara cu o armată puternică și disciplinată, ce va deveni piatra unghiulară a unui edificiu care, un secol mai târziu, va conduce la unificarea Germaniei.

Și pe plan social în acest secol se înregistrează o schimbare majoră - burghezia care încă din secolul precedent deținea posturi de mare responsabilitate, în cadrul absolutismului francez ori al monarhiei liberale engleze, cunoaște o nouă dezvoltare după a doua Restaurație (1688). Apar, mai întâi, noi forme economice de producție: fabricile și manufacturile, care nu mai „încap“ în vechiul sistem al corporațiilor. De altfel, respectivele transformări vor duce la punerea în cauză a corporațiilor și, apoi, la suprimarea lor, cum s-a întâmplat în Franța, măsura luată în 1781 de ministerul lui Turgot determinând dispariția temporară a corporațiilor. După 1791, în vâltoarea revoluției vor apărea noi structuri economice, care vor sta la baza capitalismului modern. O reflectare a acestor transformări se află în lucrarea economistului englez Adam Smith, *Cercetări asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor* (1776). Situând în centrul analizei economice munca, dezvoltând idei precum diviziunea muncii ori libertatea comerțului, el este, cum va observa Marx, primul economist modern al capitalismului biruitor.

Prăpastia care s-a căscat între un sistem politic considerat învechit (în Franța) și noua evoluție economică și socială generează o criză de identitate a societății vechiului regim. Ierarhia socială nu mai este adaptată societății. În toate domeniile se generalizează nevoia de reformă. Vehemența și cutezanța unor scrieri arată că schimbarea este un imperativ: în domeniul politic (*Scrisorile persane* ale lui Montesquieu), în domeniul juridic (Voltaire), în relațiile sociale (*Viața Marianei* sau *Insula sclavilor* de Marivaux), iar la sfârșitul secolului, o piesă precum *Nunta lui Figaro*, de Beaumarchais, atestă fragilitatea stratificărilor sociale și chiar inadecvarea lor la contemporaneitate.

## B. Contextul cultural

Dacă în plan politic Franța este mult slăbită, în plan cultural cunoaște

o strălucire fără egal pe tot parcursul secolului al XVIII-lea. Chiar dacă rădăcinile iluminismului (epoca Luminilor) trebuie căutate în Anglia din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, răspândirea lui în întreaga Europă se va datora înfloririi lui în Franța. Secolul este marcat efectiv de cosmopolitism. Se vorbește de afirmarea Omului mai presus de apartenența individului la cutare ori cutare țară, de ființa universală mai presus de individul particular. Iluminismul se află la polul opus individualismului, de aceea, secolul următor, cultivând ideile naționale și valoarea istorică drept elemente constitutive ale identității, va exprima o reacție hotărâtă față de el. Când Joseph de Maistre afirma că el a întâlnit francezi, italieni, chinezi, iar nu Oameni, exprima fără ambiguități tocmai respingerea universalității manifestate în iluminism. Iar aceasta se regăsește în toate domeniile - în politică, prin afirmarea identității drepturilor care decurg din natura omului; în filosofie, prin căutarea raționalității universale; în știință, prin efortul vizând cunoașterea enciclopedică.

Perioada iluminismului este dominată de reflecția filosofică, politică și morală. Marile lucrări din această vreme sunt, înainte de toate, meditații teoretice. Însăși denumirea de iluminism (secolul Luminilor) dă seama de setea de a cunoaște și a înțelege. Iluminismul este critic, interogator, deschis inovațiilor. Ceea ce este dovedit și printr-un episod petrecut în secolul precedent, dar cu un puternic caracter de anticipare: cearta dintre antici și moderni. Dincolo de aspectele ei anecdotice, această dispută ilustrează mutația la nivelul mentalității: imitarea modelelor, referirea la trecut nu mai sunt pe gustul oamenilor, inovația devine un scop și o valoare și va conduce, prin acumularea unor experiențe variate, la ideea de progres. Ideea continuității în schimbarea în bine a speciei umane se impune și ea se va regăsi și la un filosof precum Kant. Această idee este legată de știință, care nu mai este exclusiv sinonimă cu matematica. Încep a se impune modelele biologice, la savanți precum Buffon, Diderot, Maupertuis; în raport cu mecanicismul cartezian încă activ, prevalează empirismul englez sau doctrinele vitaliste care derivă din studierea organismelor vii. *Unei științe statice îi urmează încercarea de a gândi natura intrinsecă a mișcării și a schimbării, de a da seama de viața-trăire.* Entuziasmul pentru știință este general: Voltaire îl traduce în versuri pe Newton și se dedă, împreună cu prietena lui,



Madame du Châtelet, deliciilor provocate de experiențele de laborator, în timp ce Fontanelle, în promenade nocturne, îi povestește marchizei sale despre pluralitatea lumilor, iar Diderot îl aduce în scenă pe doctorul Bordeu, iar Mademoiselle de Lespinasse (Visul lui d'Alembert) ține dizertații savante despre generația spontanee și originea vieții. În mod cu totul serios, în secolul al XVIII-lea se pune problema ca știința să fie pusă în slujba stăpânirii naturii. *Orientarea tehnico-științifică se precizează în cursul conceperii și redactării Enciclopediei, în care sunt reunite cunoașterea teoretică și documentarea tehnică (faimoasele planșe). Pentru prima dată tehnica este studiată, valorificată și înălțată la un rang de apreciere care îi fusese până atunci mai mult sau mai puțin refuzată.*

**Iluminismul (1685-1789)**

| POLITICĂ | CULTURĂ ȘI SOCIETATE | OPERE |
|---|---|---|
| 1700-1715: sfârșitul domniei lui Ludovic XIV | 1699: moare Racine | 1690: Locke, *Eseu asupra înțelegerii. Tratat de guvernare civilă*<br>1696: Prima ediție a *Dicționarului istoric și critic* al lui Bayle |
| 1715: Moare Ludovic XIV Începe Regența | 1709: Distrugerea Port-Royal-ului | |
| | Începând din 1720: apar piesele lui Marivaux:<br>• 1725: *Insula sclavilor*<br>• 1730: *Jocul dragostei și al întâmplării* | 1721: Montesquieu, *Scrisori persane*<br>1734: Voltaire, *Scrisori filosofice* |
| 1740: începe domnia lui Frederic II al Prusiei | 1745-1747: începe publicarea *Enciclopediei*<br>1751: Primul volum din *Enciclopedie* | 1748: Montesquieu, *Spiritul legilor*<br>1749: Diderot, *Scrisoare despre orbi* |

| | | |
|---|---|---|
| | | 1749: Rousseau, *Discurs asupra științelor și artelor*<br>1753: *Discurs asupra originii și fundamentului inegalității* |
| | 1755: moare Montesquieu | |
| | 1758: Rousseau se desparte de enciclopediști. Disputa cu Diderot | 1756: Voltaire, *Eseu asupra moravurilor*<br>1758: Helvétius, *Despre spirit*<br>1759: Voltaire, *Candid*<br>1761: Rousseau, *Noua Héloise* |
| | 1762: se declanșează afacerea Calas<br>1766: afacerea cavalerului de La Barre<br>1766-1772: se definitivează *Enciclopedia* | 1762: Rousseau, *Emile*, *Contractul social*<br>1769: Diderot, *Visul lui D'Alembert* |
| 1774: moare Ludovic XV | | |
| | 1775: Beaumarchais, *Bărbierul din Sevilla*<br>1778: mor Voltaire și Rousseau | 1773: Diderot, *Jacques, fatalistul* |
| | 1782: Laclos, *Legături primejdioase*<br>1784: moare Diderot<br>Beaumarchais, *Nunta lui Figaro* | 1781: Kant: *Critica rațiunii pure* |
| 1789: Adunarea Stărilor Generale | | 1788: Kant, *Critica rațiunii practice* |
| | 1791: Sade, *Julieta sau nefericirile virtuții* | 1790: Kant, *Critica facultății de judecată*<br>1805: Diderot publică *Nepotul lui Rameau* (pe care începuse să o redacteze începând din 1762). |



# II Desăvârșirea gândirii clasice

## A. Apogeul științei clasice

### 1. Newton și sfârșitul fizicii galileene

Viziunea asupra universului care apare în scrierile lui Copernic și Galilei se impune treptat, dar comportă încă multe incertitudini. Grație utilizării matematicii, poate fi explicată mișcarea corpurilor, dar nu se desprinde încă principiul general al acestei mișcări. Soluțiile aduse pentru a înlătura dificultățile sistemului aristotelic nu permit totuși unificarea într-o viziune coerentă. Filosofia carteziană ilustrează destul de bine aceste aporii: opoziția netă între două substanțe - substanța care gândește și substanța care are întindere –, recurgerea la puterea divină pentru a menține coeziunea unei lumi altminteri condamnate la dispersare. În plus, unele aspecte propriu-zis științifice, cum sunt gravitatea sau inerția, rămân neclarificate în scrierile lui Galilei.

A fost meritul lui Newton să contribuie la desăvârșirea și împlinirea fizicii din perioada clasicismului, care nu va fi pus în cauză, în organizarea generală, înainte de secolul al XX-lea (Einstein și teoria relativității). Propunând, la sfârșitul secolului al XVII-lea, *ipotezele asupra noțiunilor de forță fizică și gravitație universală, Newton furnizează, într-adevăr, elemente de explicație care lipseau fizicii clasice.* Ideea atracției corpurilor permite explicarea globală a deplasării corpurilor în legătură cu care își puseseră întrebări fizicienii din secolul precedent. Mecanicismul oferea legile mișcării, dar nu putea să dea o explicație valabilă în privința existenței ei. Pe de altă parte, Newton s-a ferit să dea o interpretare metafizică acestei noțiuni, mulțumindu-se să demonstreze necesitatea matematică a ipotezei sale.

Această nouă viziune se va izbi, mai ales în Franța, de rezistența carteziemilor, moștenitori ai gândirii din secolul al XVII-lea. Newton a recurs la noțiunea de atracție care, în ochii mecaniciștilor, părea o calitate ocultă a materiei, similară cu proprietățile misterioase ascunse în corpuri despre care vorbea Aristotel în *Fizica* sa. Lor li se pare că teoria lui Newton revine la vechea viziune, în măsura în care concepe natura doar

ca substanță materială. Controversa se complică și prin faptul că Newton însuși subliniază caracterul predestinat și non-necesar al principiilor care guvernează natura, ceea ce acreditează teza unui Dumnezeu ordonator, „Dumnezeul lui Newton", care va deveni la colportorii lui din vremea iluminismului (ca, de exemplu, Voltaire) un Dumnezeu care nu seamănă cu cel din religiile revelate, Dumnezeul „deismului". Cu toate acestea, teoria se impune foarte repede, și autorul ei se bucură de notorietate în întreaga Europă.

Celebritatea lui Newton duce și la impunerea concepțiilor sale metodologice, întemeiate pe observație și experiență, spre deosebire de cartezianismul întemeiat pe speculația pură.

## 2. Experiența, fundamentul științei

Iluminismul manifestă o împrospătare a interesului pentru întoarcerea spre concret. Gândirea carteziană se caracterizase prin susținerea priorității gândirii asupra cunoașterii experimentale. Autoritatea lui Newton, dezvoltarea științei experimentale în Anglia vor contribui la avântul empirismului.

Newton insista asupra aspectelor experimentale ale metodei sale: „Nu prezint ipoteze" - repeta el, vrând să arate prin aceasta că tot ceea ce punea în evidență decurgea dintr-o cercetare a faptelor, deci din observație. Total opusă lui Descartes, pentru care adevărul științific este rezultatul unei bune folosiri a rațiunii, filosofia engleză de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea este marcată de noțiunea de experiment. Locke, care se bucură în lumea filosofică de o notorietate comparabilă cu cea a lui Newton în domeniul științific, devine susținătorul unei filosofii a experienței, mai ales în cea mai faimoasă lucrare a sa, *Eseu despre înțelegerea omenească* (1690). El respinge aici chiar și opoziția radicală între informațiile furnizate de simțuri și activitatea spiritului, arătând, dimpotrivă, că „nimic nu este în spirit fără să fi fost mai întâi perceput prin simțuri" - idee de bază a gândirii empiriste. Critica pe care o face el caracterului înnăscut al ideilor este capitală pentru înțelegerea filosofiei secolului al XVIII-lea, ca și neîncrederea sa în raționalismul abstract, rupt de experiență.

Gândirea lui Locke influențează profund filosofia iluminismului, care



în Franța va fi îmbrățișată de Condillac. Prin Voltaire, cel din *Scrisorile engleze* sau din alte opere, precum *Candid*, empirismul este împins către pragmatism, autorul făcându-se apărătorul unei gândiri care se opune vehement speculației pure, unei forme de metafizică socotită inutilă. Unii savanți ca Buffon, unii filosofi ca Diderot vor face apologia experienței. Modelul biologic și medical îmbrățișat de acesta din urmă este antimecanicist și, totodată, ostil gândirii pur teoretice. De altfel, și gândirea experimentală a lui Locke își află originea tot în domeniul medical. În timp ce modelul gândirii științifice din secolul al XVII-lea fusese geometria, iluminismul, fără a respinge contribuțiile anterioare, manifestă preferința pentru științele vieții. Mutația s-ar putea explica prin interesul pentru mișcare, evoluție, transformare. Dincolo de metamorfozarea unei bucăți de ceară sub efectul căldurii, Descartes căuta ceea ce putea să-i permită să afirme că este întotdeauna vorba de același obiect - stabilitate necesară oricărei cunoașteri. Gândirea iluminismului, în lucrări ca acelea ale lui Diderot, de exemplu, își pune întrebări asupra sensului și valorii continuelor variații pe care realul ni le înfățișează - intuiție embrionară a unei cercetări a fenomenelor naturale.

## 3. *Enciclopedia* - sinteză a cunoștințelor

Iluminismul a contribuit la introducerea unei idei noi care va dobândi o dezvoltare considerabilă: *progresul cunoștințelor*. Însuși termenul de progres (adeseori folosit la plural) apare acum pentru prima oară, ca o expresie a metamorfozării optimismului umanist al Renașterii. Datorită facultăților sale, și mai ales rațiunii, ființa omenească este capabilă să ajungă la înțelegerea și la controlul asupra situației sale în sânul naturii. Deja în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, ideea că știința este aptă să producă o ameliorare durabilă a existenței omenești, nu numai la nivel practic, dar și în domeniul etic, se regăsește în scrieri precum *Scrisorile persane* ale lui Montesquieu, sau în texte voltairiene de început (*Mondenul*) sau mai târzii (*Candid*). Dar cea mai reprezentativă inițiativă în spiritul acestei idei este, fără putință de tăgadă, *Enciclopedia*. De numele acestei lucrări fără precedent se leagă în primul rând cel al lui Diderot. Plin de o energie inepuizabilă și contagioasă, în stare să accepte până și tracasări de natură juridică ori politică ocazionate de editarea

lucrării, lui Diderot i se datorește depășirea tuturor obstacolelor ivite. Proiectul de a reuni totalitatea cunoștințelor pentru a le pune la dispoziția tuturor: iată un pas important. De acum, cunoașterea devine un fapt public, fiind oferită tuturor celor interesați. Mai mult, *Enciclopedia* pune în evidență legătura dintre generații, ea este o trăsătură de unire între trecut și viitor. Este o recunoaștere și o asumare a ceea ce datorează generația prezentă înaintașilor, ea adună ca o moștenire descoperirile contemporanilor. În același timp, *Enciclopedia* pune la dispoziția urmașilor totalitatea cunoștințelor acumulate și astfel sunt recunoscute îndatoririle față de generațiile viitoare. *Convingerea că o lucrare de o asemenea anvergură este o verigă dintr-un lanț, ceea ce implică, fără îndoială, drepturi dar și îndatoriri, în raport atât cu înaintașii cât și cu urmașii, constituie una dintre trăsăturile esențiale ale demersului care a făcut să se nască Enciclopedia.* Omul iluminismului se concepe ca o răspântie în timp și în spațiu, el se simte în mai mică măsură reprezentantul unei umanități permanente și atemporale, repetabilă de la o perioadă la alta, cât un intermediar care asigură continuitatea și face, totodată, posibilă schimbarea. Această stare de spirit este poate cel mai bine ilustrată prin vasta corespondență pe care scriitori precum Voltaire sau Diderot au întreținut-o în întreaga Europă.

*Enciclopedia* marchează, de asemenea, o etapă importantă deoarece înglobează în aria ei de cuprindere tehnica și ceea ce am numi astăzi know-how. În mai mare măsură decât gândirea clasică, speculativă, secolul al XVIII-lea purcede la realizarea programului cartezian de „stăpânire“ a naturii. Pasajele din *Enciclopedie* care cuprind descrierea tehnică a mașinilor relevă importanța acordată artelor și meseriilor, dovedesc interesul născând pentru aplicarea practică a cunoștințelor în viața de zi cu zi, ceea ce va avea drept corespondent în plan filosofic empirismul. *Progresul este înțeles și ca o perfecționare a mijloacelor de care dispune omul pentru a-și asigura supraviețuirea.*

În sfârșit, *Enciclopedia* răspunde cerințelor manifestate în climatul social și politic al epocii. Ea se angajează în marea dezbatere asupra reformării necesare și inevitabile a relațiilor sociale. Progresul nu are sens decât dacă este și o transformare a raporturilor dintre oameni. Rațiunea nu mai este concepută ca o formă de calcul destinată să asigure o mai bună



utilizare a resurselor din natură, ea trebuie să permită și fixarea unor scopuri pentru acțiunea omului. Spre deosebire de perioadele care vor urma, rațiunea nu este strict instrumentală, ci este o facultate susceptibilă de a defini scopuri. De aceea, în câmpul de acțiune al rațiunii vor intra acum atât socialul cât și politicul - gândirea iluministă încearcă să confere un caracter rațional instituțiilor, în vederea unei mai bune armonizări a lor. Mai mult, iluminismul încearcă să confere politicului o legitimitate fundamentată pe rațiune, opusă ori cel puțin independentă de orice justificare religioasă (mai ales prin dreptul divin).

## B. Idealul antropologic

### 1. Căutarea fericirii

În mai mare măsură decât înaintașii săi imediați, omul din secolul al XVIII-lea dorește să cunoască fericirea încă din timpul existenței pământene. Nutrind aceleași aspirații ca în vremea Renașterii, el propune o viziune optimistă a omului în lume. Pe de o parte, știința pare a-i oferi o nouă posibilitate de a-și satisface trebuințele. În Eldorado, Candide descoperă binefacerile științei și tehnicii puse în slujba omului. Acestora va trebui să li se adauge o valoare nouă, care le va releva pe deplin sensul: *munca*. Deja în cel de-al doilea *Tratat* al său, Locke sublinia utilitatea muncii și mai ales demnitatea pe care o conferă ea. Pe tot parcursul secolului al XVIII-lea nu va conteni punerea în valoare a acestei activități pe care morala aristocratică o discredita. De la insula din *Robinson Crusoe* până la grădina din *Candid* - aceeași etică a lucrului, în timp ce, în paralel, economia, prin Adam Smith, descoperă în muncă baza bogăției națiunilor. Ca mijloc de stăpânire a naturii și, totodată, element necesar al vieții, munca este o condiție indispensabilă pentru fericire. *Dar fericirea presupune noi relații sociale, raporturi armonioase între indivizi.* Multitudinea de utopii, de propuneri de reformă de ordin social sunt dovada că fericirea nu este individuală, ci comunitară. Sigur, Candid se retrage din lume, dar pentru a întemeia el însuși o microsocietate. În loc să transforme societatea existentă, el încearcă să construiască o alta conformă cu ceea ce l-a învățat experiența. Diferențele de rang social devin anacronice, cum se poate observa din piesele de teatru, de la cele

scrise de Marivaux la cele ale lui Beaumarchais, în care personajele caută afirmarea personală, fără a mai ține seama de originea lor socială. Meritele, calitățile morale, intelectuale sau afective ale individului devin valori mai importante decât rangul social și sunt percepute independent de acesta. O nouă ierarhizare socială este pe cale de a se naște, ca și o altă imagine despre fericire, mai individuală, indiferentă față de o ordine socială considerată depășită.

Chiar căile care duc la fericire sunt diferite de cele „bătătorite": - Rousseau propune complicitate cu natura (*Reveriile călătorului solitar*, *Confesiuni*), o existență eliberată de tabuurile moralei și religiei creștine, simțite ca o frână pentru plăcerile legitime ale vieții, apare în opera lui Diderot (*Călugărița*, *Jacques fatalistul*). Iluminismul prelungește imaginea existenței pământene conturate în Renaștere: încrederea în om, în puterea rațiunii lui și în valoarea lui morală și cultivă aceeași respingere a unei etici prea legate de culpabilitate și neputință.

## 2. Rațiune și sensibilitate: un nou raport

În perioada de apogeu, clasicismul s-a concentrat pe dezvăluirea ravagiilor pe care le produc pasiunile la nivelul echilibrului existenței. Sub influența unor curente precum jansenismul, a moralei aristocratice care conferea o mare valoare stăpânirii de sine, clasicismul a creat o imagine negativă a pasiunilor. Teatrul lui Racine, romanele scrise de Madame de Lafayette (*Principesa din Clèves*), piesele lui Molière, în registre diferite, aduc în prim-plan personaje subjugate de propriile pasiuni, care le provoacă rău lor sau celor apropiați, ori, dacă rezistă înclinațiilor pasionale, o fac cu prețul unui sacrificiu care le privează de fericire în această viață (*Bérénice*, de Racine, *Principesa din Clèves*).

Iluminismul lasă loc mult mai larg emoțiilor și sensibilității, fără a vedea cu necesitate în acestea un factor de pierzanie. La începutul secolului, un roman ca *Manon Lescaut*, de abatele Prévost, oferă o viziune aparent moralizatoare asupra pasiunii: cavalerul Des Grieux, sedus de o tânără cu moravuri foarte libere pare pierdut, dar în aparență, în finalul romanului, după moartea lui Manon, revine la înțelepciune. Tonul romanului dezminte însă în parte lecția finală, căci dacă Des Grieux își regretă uneori actele, el trăiește prin această pasiune ambiguă o fericire



și o plăcere evidentă până și în episoadele cele mai echivoce. Iată ademenirile unei vieți dominate de pasiune, fără ca prin aceasta să capete valoare exclusiv negativă.

În decursul secolului, interesul pentru sentimente este tot mai manifest, și acestea devin obiect de studiu pentru Marivaux (prezentat multă vreme drept un autor superficial), pentru Beaumarchais, pentru Rousseau (*Noua Héloise*). Viața sentimentală apare tot mai nuanțată: Diderot se entuziasmează în fața tablourilor lui de Greuze cu scene din viața de familie de mare intensitate dramatică (*Fiul blestemat*, *Întoarcerea fiului-minune*), Rousseau face o minuțioasă analiză a stărilor sufletești (*Reveriile călătorului singuratic*). Lacrimile, pornirile pasionale câștigă „teren" în fața stăpânirii de sine. Într-un secol care se eliberează de interdicții, *capătă importanță emoțiile corpului și simțurilor*, care de multe ori nu sunt deosebite de emoțiile sufletești, cum se întâmplă, bunăoară, în opera lui Diderot, dar și într-un roman precum *Legături primejdioase*, de Laclos, sau în *Nunta lui Figaro*, de Beaumarchais. Nici în unele texte filosofice (*Visul lui d'Alembert*, de Diderot) nu mai pare surprinzătoare ponderea erotismului. Secolul al XVIII-lea a dat la iveală *Memoriile* unui Cassanova, teatrul și romanele unui Crébillon.

Rațiunea triumfă în reflecțiile filosofice, dar ea nu este exclusivă. Un nou raport pare a se contura, anunțând modernitatea: rațiunea domină aproape exclusiv în propriul câmp de acțiune, cel al științei și tehnicii, alungând una după alta prejudecățile și superstițiile, dar, în același timp, își limitează restrictiv intervenția. În concepția iluministă, nu se mai pretinde că rațiunea domină toate sferele existenței omului, și se lasă drum liber și altor forme ale gândirii și sensibilității. Făcând distincție între diferite forme de rațiune, Rousseau și Kant îi subliniază totodată limitele de acțiune și contribuie la redefinirea rolului și locului acestei facultăți pe care clasicismul o dorea atotstăpânitoare.

## 3. Morala și religia naturii

Într-o lume în care religia joacă un rol din ce în ce mai puțin determinant, criteriile de referință se deplasează. În căutarea unui etalon după care să fie evaluate acțiunile, iluminismul acordă locul privilegiat Naturii, care devine normă universală. Nici secolele precedente nu o neglijaseră,

dar acum natura devine principiu unificator. O ilustrare a acestei tendințe? *Convorbiri cu Mareșala****, de Diderot, unde este evocată morala ateului, ale cărui acțiuni nu sunt subsumate fricii de pedeapsă divină. Eroul nu se dedă capriciilor și fanteziei; *el urmează natura, care îl călăuzește prin afirmarea propriilor ei limite și îi propune o morală curățată de interdicțiile absurde ale creștinismului.*

Secolul Iluminismului vede în Natură reflectarea, uneori contra-dictorie, a propriilor aspirații. Ea este punctul fix pentru cei care vor să afle un principiu spre a explica ordinea lumii, dar este și expresia schim-bării și diversității mereu renăscânde a formelor și comportamentelor. În politică, în estetică, în morală, *natura este invocată ca o normă care se substituie adesea învățăturii religioase, considerată dogmatică și artificială.* Astfel se explică apariția unor mituri, cum ar fi cel al „bunului sălbatic", care era pe gustul general la ora m r expediții (La Pérouse, Bougainville, Cook) care au dus la descoperirea unor ținuturi îndepărtate. În locul unor descrieri idilice paradisiace, scriitorii vor prefera să ofere imaginea unui model de viață în sânul naturii, cel al populațiilor recent descoperite. Diderot, care coordona *Enciclopedia*, cea mai vastă între-prindere menită a însuma toate cunoștințele omenești, poate în același timp să elogieze în *Supplément au voyage de Bougainville* comunitatea tahitienilor, ca pe un model de existență conformă cu natura, pe care occidentalii pervertiți de civilizație l-au uitat.

Caracterul polisemantic al noțiunii de natură permite adaptarea ei la diferite situații. Ea va fi îmbrățișată și de filosofii deschiși către mate-rialism și ateism, și de deiști, care îl identifică pe Dumnezeu cu Natura, într-o sinteză inspirată de lectura mai mult sau mai puțin fidelă a scrierilor lui Spinoza, a cărui influență a fost considerabilă asupra gândi-torilor din secolul al XVIII-lea. La sfârșitul secolului, marchizul de Sade nu se va sfii să denunțe această ambiguitate: el își plasează opera sub semnul naturii, dar pentru a-i scoate în evidență aspectele hidoase...

### 4. De la Laclos la Sade: umbrele iluminismului

Secolul al XVIII-lea nu este doar secolul filosofilor. Într-un dialog cele-bru, descoperit abia în secolul al XIX-lea, *Nepotul lui Rameau*, Diderot înfățișează un personaj ciudat, care rostește vorbe dezlânate, ironice sau



neliniștitoare. El este un soi de „nebun", cu sensul cu care se folosește cuvântul pentru a desemna bufonul din anturajul regilor, dar și cu sensul care trimite la patologic. În *Istoria nebuniei*, M. Foucault evocă prezența, în vremea iluminismului, a unei multitudini de personaje mai mult sau mai puțin marginale, iluminate, utopice, care bântuie prin locurile publice. *Nepotul lui Rameau* dezvăluie o *parte obscură a rațiunii*, care se dedă cu plăcere la sofisme și paradoxuri, dar care face în egală măsură să apară certitudinile, uneori fragile, pe care rațiunea le stabilește.

Există o *iraționalitate difuză*, care se exprimă mai cu seamă în a doua jumătate a secolului și care se conturează la limitele rațiunii clasice. Astfel, dezvoltarea literaturii fantastice se va sprijini pe ceea ce rațiunea este incapabilă să explice: vise, temeri inconștiente, prefigurând explorarea lor sistematică pe care o va întreprinde romantismul.

În filosofie, la sfârșitul secolului se cristalizează iluminismul care se inspiră din tradițiile religioase anterioare, .dar ale cărui metode *sunt la polul opus raționalismului dominant*: ocultismul, astrologia, cercetarea corespondențelor dintre lumea terestră și lumea divină reîntâlnesc tendința renascentistă de a gândi unitatea cosmosului prin analogia jocului de similitudini între semne. *De aici își vor alimenta inspirația,* romantismul și simbolismul secolului următor.

În sfârșit, însăși rațiunea conduce uneori la rezultate contrare celor scontate atunci când, în unele domenii, capătă forme pervertite. Astfel,
în *Legături primejdioase*, Laclos înfățișează folosirea ei cinică: cei doi
eroi principali, Valmont și Madame de Merteuil, își pun în joc toată pri-
ceperea în slujba unui program planificat de seducție și cucerire. Ro-
manul pune în evidență puterile unei *rațiuni care, dând deoparte orice*
*considerații morale, devine pur instrument de dominare folosit de*
*persoane mânate de o imensă ambiție.* În același fel, opera lui Sade pre-
zintă o folosire insolită a rațiunii. Ea este pusă aici în slujba unei ima-
ginații dominate de un exces de erotism. Eroul lui Sade este preocupat
să-și organizeze plăcerile și chiar să le dea un caracter cât mai eficace, dar
departe de a fi un delir haotic, fantasmele personajului lui Sade se supun
unei ordini stricte, unei organizări raționale care le structurează.

În ambele cazuri, *rațiunea nu mai este decât o funcție instrumentală,*
un mijloc susceptibil de a servi oricărui scop. Iată, fără îndoială, una

dintre cauzele care explică din această pricină o îngrijorare crescândă către sfârșitul secolului. Instrument eficient, rațiunea pare neputincioasă de a se prezenta drept facultate capabilă să asigure sensul acțiunilor omului. Deja Rousseau invoca necesitatea de a se recurge la o intuiție mai profundă, și anume la „conștiință".

Se conturează astfel ceea ce avea să se numească „dispariția" rațiunii, și anume restrângerea ei la o simplă funcțiune operațională, care îi relevă utilitatea, iar nu adevărul (Horkheimer).

## C. Politica în secolul Luminilor

### 1. Montesquieu sau întemeierea științei politice

Dincolo de impactul contemporan, opera lui Montesquieu a suscitat un viu interes pentru succesorii lui, interpretările ei contradictorii fiind o dovadă a atenției cu care a fost înconjurată. Aceasta se compune din texte de forme variate, dar a căror unitate este asigurată de preocuparea pentru politic. *Scrisorile persane* (1726), lucrare de tinerețe, este un roman epistolar. Dincolo de intriga modelată după gustul epocii pentru un Orient stilizat, textul vădește interesul evident pentru critica socială. Autorul alege ca pretext vizita la Paris a unui persan, pe care îl face să afirme, sub forma unei mirări exotice, câteva adevăruri grave despre societatea franceză. Ca un veritabil descendent al „canibalilor" lui Montaigne, persanul nostru trece în revistă cu o privire proaspătă și amuzată moravurile franceze, punând în evidență abuzurile și absurditățile pe care le descoperă.

Dar lucrarea majoră a lui Montesquieu, pentru a cărei redactare a trudit 20 de ani, este *Spiritul legilor*, pe care a publicat-o în 1748. Ideea centrală este aici noțiunea de lege, căreia îi consacră o expunere teoretică preliminară în cartea I. Apoi, lărgind zona de explorare și sprijinindu-se pe o bogată documentare, purcede la analiza raporturilor dintre sistemele politice și formațiunile sociale atât din vremea lui, cât și din trecut.

Foarte importantă este, în primul rând, *metoda* lui Montesquieu, care, asemeni lui Aristotel, a adunat o mare cantitate de materiale. Demersul lui pornește, așadar, de la fapte politice reale, iar nu de la teorii *a priori*. Este un demers obiectiv, căci principala preocupare a lui



Montesquieu este de a analiza fără prejudecăți societățile pe care le descoperă. Spre deosebire de alți gânditori care s-au aplecat asupra politicului, el nu are intenția de a defini cel mai bun regim politic, de a impune un model ori de a extrage esența faptului politic, ci de *a explica* ceea ce există. De aceea, sociologi precum Durkheim sau specialiști în științe politice precum R. Aron văd în Montesquieu un precursor al *științelor sociologice*. El se desprinde efectiv de concepția normativă asupra politicii și pune bazele unei discipline experimentale. În plus, descoperim la Montesquieu interesul pentru tipologie; el extrage din multitudinea de regimuri și societăți anumiți parametri, dintre care îndeosebi *natura* și *principiul* îi vor permite să opereze o clasificare și să confere astfel studiului său un aspect științific, în sensul modern al termenului.

Prin folosirea perechii natură-principiu, Montesquieu se plasează pe o poziție originală în istoria gândirii politice. Primul termen denumește forma de guvernământ, cel de-al doilea definește pornirea dominantă care dă viață și forță formei de guvernământ, fără de care ea nu ar putea supraviețui. *Montesquieu leagă, corelează astfel aria politică, reprezentată de formele de guvernământ, și aria socială, viața concretă a indivizilor, exprimată prin trăsătura de mentalitate care trebuie să domine pentru a asigura stabilitatea și perenitatea organizării sociale.* Demersul îi permite să înțeleagă tulburările, dezechilibrele, care afectează societățile, destrămarea lor. Dacă se ivește o distorsiune între natură și principiu, echilibrul se rupe și apar dificultățile. Acestea variază în funcție de tipul de disfuncționalitate, de natura regimului, de compoziția societății ... Montesquieu ajunge astfel să închege o teorie politică și o concepție a *Istoriei*, deoarece este în măsură să înțeleagă devenirea unui grup social dat.

Datorită punctului de vedere pe care îl adoptă, Montesquieu modifică unele chestiuni esențiale, cum ar fi legitimitatea. În gândirea lui, legitimitatea devine relativă, câștigând, totodată, în complexitate, căci nu se mai pune problema de a defini principii atemporale de guvernare, ci, dimpotrivă, de a le raporta la condiții concrete de exercitare a puterii. Legitimitatea unei legi sau a unei guvernări nu poate fi studiată decât în raport cu un stadiu dat al societății. Nu există legi bune sau proaste în sine, ci doar legi care nu sunt adaptate unei stări de fapt. Astfel, nici practicarea

sclaviei sau a torturii nu sunt condamnate în mod absolut de Montesquieu, cum s-a susținut în anumite interpretări bazate pe trunchierea textelor sale. Pentru Occidentul din secolul al XVIII-lea, Montesquieu le consideră inutile și chiar dăunătoare, condamnându-le în numele unor principii pe care le sugerează natura, dar el recunoaște, pentru alte condiții precise, utilitatea și chiar rațiunea de folosire a torturii și a sclaviei. Și prin asemenea analize rafinate, Montesquieu prefigurează demersul modern, care *face distincție între studierea obiectivă a faptelor și judecățile de valoare care pot fi emise asupra lor*. Așadar, legitimitatea nu s-ar putea defini *a priori*, politica fiind o practică angrenată într-un context ce nu poate fi eludat. Asemeni lui Aristotel, Montesquieu nu renunță la definirea celui mai bun regim politic într-o situație istorică determinată, dar el consideră imposibilă absolutizarea acestuia.

În sfârșit, în contextul secolului al XVIII-lea, gândirea lui Montesquieu se singularizează prin preferințele pe care el le manifestă. Mulți filosofi, precum Voltaire, de exemplu, se lasă seduși de mirajul „despotismului luminat". Adaptând la epoca lor ipoteza platoniciană a filosofului-rege, acești gânditori cred că este posibilă reforma structurilor politice arhaice de sus, prin educarea și „luminarea" Principelui. Dacă Voltaire se duce la Curtea lui Frederic al II-lea al Prusiei, o face din convingerea că poate juca aici un rol politic. Montesquieu nu crede în posibilitatea unei astfel de reforme. Dând dovadă de o prudență politică remarcabilă, el pune bază nu pe bunăvoința Principelui, ci pe *disponibilitatea moderată a instituțiilor*. Pentru Montesquieu, deținătorul puterii, chiar dacă este un veritabil înțelept, poate să comită abuzuri. De aceea trebuie ca „puterea să stăvilească puterea". Echilibrul social și respectarea unei minime libertăți a cetățenilor decurg din felul în care se organizează instanțele de decizie. Este așa-numita teză a „separării puterilor". În realitate, este mai puțin vorba de o independență, cât mai ales de echilibrul obținut prin repartizarea diversificată a funcțiilor de decizie. Adesea, lui Montesquieu i-au fost reproșate caracterul conservator și oarecum rigid al teoriei sale, lipsa ei de îndrăzneală și limitele inevitabile în raport cu voința reformatoare. E drept, criticile nu sunt lipsite de fundament, dar neglijează unele coordonate esențiale ale gândirii lui Montesquieu, cum ar fi *perenitatea societății și libertatea cetățeanului*. Pentru Montesquieu, nu



există libertate în sine. Distanțat de concepția filosofică (nu politică) a liberului-arbitru, el subordonează libertatea bunei organizări a instituților și nu o înțelege, așa cum va face, de exemplu, Rousseau, ca pe o entitate preexistentă oricărei forme de existență socială. Pentru Montesquieu, libertatea este o rezultantă. Statul liber este acela care garantează acțiunile cetățeanului și îl apără de posibile încălcări ale drepturilor din partea celorlalți cetățeni sau a autorității politice.

În felul acesta, se asigură continuitatea ordinii politice, întemeiată pe siguranța pe care o conferă instituțiile, ceea ce nu exclude posibilitatea reformei, căci sunt garantate libera inițiativă a indivizilor și capacitatea lor de invenție. Mai mult decât oricare dintre contemporanii săi, Montesquieu a înțeles că inovația la nivelul socialului nu este incompatibilă cu stabilitatea ordinii politice, deoarece el nu făcea confuzie între două domenii: societatea civilă și instituțiile.

## 2. Dorința de dreptate: de la angajările lui Voltaire la opera lui Rousseau

În caietele de doleanțe ale Stărilor Generale din 1789, una dintre revendicările cele mai constant exprimate este reforma profundă a sistemului juridic. Sentimentul nedreptății este predominant, instituțiile par învechite, corupția devine insuportabilă. Această stare de fapt și-a găsit reflectarea de-a lungul întregului secol în gândirea politică, dar și în literatură. Organizarea socială reclamă o profundă transformare - vechea împărțire în clase (stări) nu mai are acoperire în realitate, menținerea sau reafirmarea privilegiilor acordate unora contrariază. O nouă idee prinde încet, încet contur: egalitatea oamenilor, indiferent de condiția lor socială.

În teatrul lui Marivaux asistăm la o continuă punere în cauză a relației dintre stăpâni și valeți; în anumite împrejurări, ei se pun de bunăvoie unii în locul celorlalți sau uneori, ca în *Insula sclavilor*, unde personajele sunt victimele unui naufragiu, ele ajung să-și schimbe definitiv pozițiile. Dacă în final totul reintră în normal și spectatorul simte jocul, esențialul rămâne: ștergerea diferențelor, apropierea condiției pe tărâmul comun al sentimentelor și comportamentelor. La fel, către sfârșitul secolului, Beaumarchais îl aduce în scenă pe Figaro, un personaj ale cărui spirit întreprinzător, îndrăzneală și eficiență contrastează, pe de o parte, cu

mediocritatea originii sale, pe de alta, cu platitudinea celor care s-au născut în poziții sociale mai bune decât el și le mai ocupă încă pentru o vreme - situație resimțită ca nedreaptă și care reclamă o mutație socială.

Rousseau traduce și accentuează în domeniul politic această nouă viziune. Teoretician al democrației, analist al originii inegalității, el exprimă cu o forță deosebită o revendicare de care Revoluția își va aduce aminte: *recunoașterea dreptului fiecărui individ de a participa la elaborarea deciziei politice, de a fi tratat ca cetățean, și nu ca supus*.

Este simptomatic că una dintre primele hotărâri ale Adunării Constituante, din 4 august 1789, a fost abolirea privilegiilor, simbolizând o diferențiere socială rămasă pentru cei mai mulți lipsită de temei.

Sentimentul de nedreptate socială se prelungește în critica adusă cadrului juridic. Arbitrarul anumitor decizii, mai ales al acelora care îi permiteau regelui să trimită la închisoare, fără judecată prealabilă, acele persoane pe care le considera periculoase, procedurile de anchetă care autorizau, în baza unor simple prezumții, interogatoriul pentru a se smulge mărturisiri sau care duceau la condamnări fără probe viabile - toate acestea sunt privite ca având o bază depășită. Un alt fapt la fel de simptomatic este și acela că răsculații din iulie 1789 și-au revărsat furia asupra unei închisori - Bastilia. În inima Parisului, ea este simbolul abuzului de putere. Angajarea hotărâtă a lui Voltaire în procesul Calas, în cel al cavalerului de la Barre este și ea expresia unei dorințe de reformă a justiției, care merge de la clarificarea procedurilor în sensul obiectivității și renunțării la prejudecăți religioase până la acordarea de garanții acuzaților în privința apărării, protecției împotriva unor practici abuzive, precum tortura și încarcerările arbitrare - adică acele exigențe pe care Voltaire și prietenii lui le văzuseră satisfăcute în Anglia, după reformele intervenite în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

### 3. În căutarea unui regim: între despotismul luminat și democrația imposibilă

Secolul Luminilor este marcat de interogația politică ce-și află originea în dispariția reperelor sociale tradiționale. Secolul precedent cunoscuse impunerea *absolutismului monarhic* într-un mare număr de țări europene. În Anglia însă, după perioada confuză și contradictorie a



revoluției, se impusese monarhia constituțională. În raport cu aceasta, gândirea iluminismului are o atitudine destul de ambiguă.

Pe de o parte, modelul englez exercită o atracție incontestabilă. Libertatea de expresie, siguranța indivizilor – garantate de un cadru juridic riguros – prosperitatea economică a regimului conferă sistemului englez un prestigiu de netăgăduit. *Scrisorile engleze* ale lui Voltaire, scrierile lui Montesquieu poartă în ele urme ale influenței exercitate de această țară la începutul secolului al XVIII-lea. Gândirea iluministă află în această experiență politică *satisfacerea exigențelor în materie de libertate și siguranță*.

Totuși, prin alte aspecte, monarhia absolută își păstrează importanța. Într-adevăr, ea apare ca un mijloc puternic de transformare socială dacă este pusă în slujba reformei printr-o voință deschisă ideilor novatoare. Suverani precum Frederic al II-lea al Prusiei, Petru cel Mare ori Ecaterina a II-a a Rusiei par a fi încarnarea desăvârșită a puterii îngemânate cu rațiunea în demersul vizând transformarea socială binefăcătoare, iar ispita de a apela la ei este cu atât mai mare cu cât acești monarhi se găsesc în fruntea unor țări relativ puțin dezvoltate, în care schimbarea în bine nu pare posibilă decât prin inițiativa puterii, căci societatea civilă este slabă. Acest demers politic a fost numit „despotism luminat"; el intră în categoria *modelelor politice autoritare*: legitimitatea monarhului nu decurge din „dreptul divin", ci din acțiunea lui rațională orientată spre beneficiul tuturor, din eficacitatea lui în construirea unei societăți armonioase. Se cunoaște însă eșecul acestei tentative, nu în domeniul modernizării, ci pe tărâmul libertăților. Voltaire a avut o experiență deplorabilă apropiindu-se de Frederic al II-lea al Prusiei, Diderot a trăit ceva similar pe lângă Ecaterina a II-a a Rusiei.

Spre deosebire de ei, Rousseau nu s-a lăsat niciodată sedus de această alternativă. Animat de dispreț și chiar de ură față de puternicii zilei, originar din Republica Geneva, stat care prin regimul său politic este o excepție în secolul al XVIII-lea, Rousseau este un partizan hotărât al democrației. El aprofundase textele antice și se lăsase cucerit de cetatea Spartei, dar fusese și un cititor atent al tuturor filosofilor care vorbeau de contract – Hobbes, Locke, Pufendorf –, studiase materiale de jurisprudență... Toata acestea îl fac să susțină, cu o forță rară, un ideal politic întemeiat pe libertate și corolarul ei, obligația. În multe dintre scrierile

lui fundamentale, *Discurs asupra originii și cauzelor inegalității dintre oameni*, articolul „Economia politică" din *Enciclopedie*, Rousseau face o critică aprofundată a epocii sale. El scoate în evidență cauzele sociale ale opresiunii politice stabilind legătura dintre muncă, însușirea bunurilor, dezvoltarea tehnică și diviziunea sarcinilor în cadrul comunităților. Acestei logici îi opune cerințele libertății omului și obligațiile pe care ea le naște. Principiul democratic care este înfățișat ca fiind la originea oricărei comunități în Contractul social este forma cea mai desăvârșită a lor, dar totodată o teorie ruptă de orice context social efectiv, contrastând cu analizele din *Discursul asupra originii și cauzelor inegalității dintre oameni*. Democrația, singurul regim care garantează libertatea, este imposibil să fie pusă în practică într-o societate incapabilă să-și asume exigențele pe care ea le presupune.

Totuși, revoluționarii de la 1789 își vor aminti de această lecție politică, cu riscul – mult invocat după aceea sub diferite forme, de la Hegel la Camus – de a apărea drept artizanii unei răsturnări arbitrare și teroriste în principiu: a vrea să impui, oricare ar fi prețul, domnia libertății nu înseamnă, la urma urmei, a lua calea Terorii? Dar, fără nici o îndoială, nu aceasta era intenția lui Rousseau. Vorbind despre esența democratică a politicului, el avea ca unic scop de a pune în evidență măsura prăpastiei dintre realitatea timpului său și principiul unei dezvoltări armonioase a umanității. El nu propovăduia o revoluție, ci făcea un bilanț neliniștitor al unei istorii ratate, cea a omului. Prin multiplele ei fațete, opera lui Rousseau adună în ea interogațiile secolului al XVIII–lea: nemulțumirea față de prezent, dorința reformelor, dificultățile de a descoperi calea lor de înfăptuire. Din aceeași perspectivă, nu mai pare surprinzătoare acumularea în această perioadă a utopiilor, a proiectelor de reorganizare socială - Mably, Morelly, Mandeville și mulți alții și-au legat numele de lucrări de inspirație reformatoare, mai mult sau mai puțin îndrăznețe.

Efervescența ideilor politice își află suport în primele cercetări economice moderne. Școala fiziocraților, în Franța, lucrările lui Adam Smith, în Anglia, dau seama de importanța acestei discipline. Mutațiile sociale care amenință societatea Vechiului Regim sunt pentru mulți rezultatul transformărilor economice. Unii oameni înțeleg că este pe cale de a se produce o evoluție capitală și încearcă să orienteze cursul acțiunilor politice în sensul adaptării lor la noile realități. În Franța, la sfârșitul perioadei, Turgot, apoi Necker, influențați de noile idei, încearcă unele reforme în cadrul tradițional al monarhiei, dar nu reușesc să-și impună tezele. Imaginația reformatoare înflorește pe fondul unei neputințe efective de reformare în profunzime a regimului. Dacă secolul al XVIII-lea este prin excelență al unei efervescențe excepționale a gândirii politice și sociale, el este, totodată, și secolul unei crize latente.



# III. Câteva momente ale iluminismului

## A. Expansiunea empirismului

### 1. Locke

Filosofia iluminismului este marcată de gândirea lui Locke (1632-1704). Reflecțiile din perioada tulbure a revoluțiilor din Anglia, nu vor fi publicate într-o lucrare decât după instalarea monarhiei constituționale, în 1689. Influența lui Locke este considerabilă atât în domeniul politic (cele două tratate asupra guvernării civile), cât și în cel al teoriei cunoașterii (*Eseu asupra intelectului omenesc*). Încă din 1704, Leibniz, care încercase zadarnic să lege un dialog cu autorul, publică *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, un fel de rescriere critică, dialogată, a lucrării lui Locke.

În Franța, tezele lui Locke sunt popularizate și modificate de Condillac. În timpul șederii sale în Anglia, Voltaire se inițiază în teoriile lui Locke, pe care îl evocă, de altfel, în *Scrisorile engleze* și ale cărui idei transpar în multe din lucrările sale, mai ales în *Candid*, unde critică în registrul comic, filosofia lui Leibniz. Locke se diferențiază net de Descartes mai ales prin *respingerea noțiunii de idei înnăscute*. Pentru el, toate ideile sunt rezultatul operațiilor care pun în legătură spiritul și experiența. Urmându-l pe Newton, dar inspirat și de practica medicală pe care o cunoaște datorită propriei lui formații, și relațiilor pe care le întreține cu mediile medicale -, Locke insistă în mod deosebit asupra observației și respectului pentru fapte. Spre deosebire de raționalismul speculativ, el nu emite ipoteze *a priori* și se lasă ghidat de fenomene.

Împotriva conceptului prezent în spirit înaintea oricărei experiențe, Locke dezvoltă teza *ideii generale* care se formează treptat, prin activitatea de comparare pe care o face spiritul plecând de la observarea faptelor singulare. Ideile despre limbaj ocupă, de asemenea, un loc important în filosofia lui. În timp ce pentru Descartes limbajul este doar instrumentul care traduce și comunică gândirea, Locke insistă asupra medierii pe care o constituie cuvintele și semnele pentru a trece de la fenomenul particular, trăit în timpul experienței, la ideea generală. Semnul este cel care permite și fixarea ideii generale, și manipularea ei în operațiile de combinare. *Știința este posibilă datorită cuvintelor* care contribuie la formarea și legarea ideilor, permițându-i spiritului să se ridice dincolo de infinitatea faptelor particulare, pentru a atinge un grad mereu mai mare de generalizare.

Prestigiul gândirii lui Locke în epoca iluminismului ține, fără îndoială, de caracterul ei experimental și de nerecurgerea la noțiuni metafizice. Deși era un creștin convins, Locke nu folosea prea des noțiuni metafizice, ceea ce l-a sedus fără doar și poate pe Voltaire, adversar înainte de toate al speculațiilor de acest ordin. De aceea, Leibniz, care propunea o concepție despre lume străduindu-se să regândească ordinea lumii ca incluzând intenția divină, îi apare autorului lui *Candid* un spirit găunos. Dacă adăugăm la observațiile de mai sus și amănuntul că influența lui Leibniz a fost determinantă asupra lui Rousseau, avem o idee mai largă asupra filosofiei în secolul al XVIII–lea: *un curent empirist, ostil metafizicii, și un curent care încearcă să reformuleze, în termeni metafizici, unitatea lumii.*

În plus, gândirea lui Locke a fost determinantă în plan politic. Fără a intra în detaliile teoriei sale, trebuie să arătăm că aceasta punea bazele unor valori esențiale în epocă. Locke insistă asupra ideii de *toleranță*, căreia îi consacră un text aparte (*Scrisoare despre toleranță, 1685*) arătând că există o diferență radicală între sfera de acțiune a Bisericii și cea a statului. Pentru el, cultele sunt o chestiune de credință particulară; ele pot da naștere unor adunări de oameni pentru ceremonii, dar nu au caracter politic. De aceea, autoritățile religioase nu pot sancționa sau legifera public, acesta este rolul statului. Din afirmația precedentă decurge în mod logic faptul că diferitele culte trebuie, de asemenea, să se tolereze



între ele. Făcând o strictă separare a rolurilor și atribuțiilor, Locke împinge în sfera particulară, sau cel puțin în apolitism, chestiunile religioase.

Pe de altă parte, Locke prezintă o *concepție politică moderată* întemeiată pe ideea dreptului natural inalienabil. El justifică existența societății civile și a instituțiilor prin obligația de a garanta aplicarea efectivă a acestui drept. Prin urmare, nu există ruptură între natură și societate, ci continuitate, rolul statului fiind foarte precis limitat la apărarea drepturilor naturale ale indivizilor care, sub vigilența lui, trebuie să-și respecte angajamentele. Nu aflăm ca la Hobbes o definire a dreptului natural plecând de la putere și nici, ca la Rousseau, mai târziu, o referire la libertatea inițială a oamenilor, care îl va conduce la teoria suveranității. Subordonați legii naturale, oamenii caută înainte de toate să contribuie la o bună exercitare a acesteia, ceea ce *limitează puterea statului la rolul de organizator și de judecător.* Respingând categoric absolutismul, Locke creionează tabloul separării puterilor care îl va inspira pe Montesquieu.

În sfârșit, o altă noțiune care joacă un rol major în analiza lui Locke este *proprietatea*. Termenul nu acoperă doar ceea ce uzual înțelegem prin bunuri materiale, ci denumește tot ceea ce în sens larg un individ posedă la propriu, ceea ce implică persoana și acțiunile lui. Proprietatea îi asigură omului puterea asupra lui însuși și a mediului. Locke nu consideră proprietatea ca rezultând din societatea civilă, ea este un proces natural anterior ordinii sociale, care, va trebui, așadar, să țină seama de ea. Pentru Locke, proprietatea capătă legitimitate prin muncă, teoretizând astfel o evoluție lentă: - munca, disprețuită de societatea aristocratică, devine o *valoare* de preț pentru o lume în care îmbogățirea burgheziei este pe cale de a contribui la modificarea ordinii sociale. În secolul al XVIII-lea, un roman ca *Robinson Crusoe* fixează schimbarea mentalității: omul, singur în fața naturii, își păstrează umanitatea prin muncă și punerea în valoare a pământului pe care îl locuiește. Voltaire își va aminti această lecție; Candid va sfârși prin a-și cultiva grădina, ceea ce înseamnă, între altele, că va lucra, înfăptuind o activitate necesară, dar și dătătoare de bogăție în plan social și moral, așa cum l-au învățat mai ales locuitorii din El Dorado.

## 2. Hume

Empirismul își va afla cea mai desăvârșită expresie în secolul al XVIII-lea prin Hume (1711-1776). Continuator al demersului lui Newton și Locke, Hume va trage noi concluzii care îl apropie de scepticism, un scepticism foarte diferit, totuși, de cel al Antichității. Ca și predecesorii săi, Hume fixează baza gândirii sale la nivelul experienței și combate caracterul înnăscut al ideilor. Căutând originea acestora, el arată că ea se situează în *senzații* pe care nu putem decât să le constatăm. Originalitatea gândirii lui Hume ține în bună parte de felul în care explică el trecerea de la senzație la idee, deci relația care, prin asocierea senzațiilor, conduce la formarea ideii. Contrar tradiției, el socotește că această legătură nu derivă din obiectele înseși și nici din faptul că observatorul ar remarca anumite calități ale unui obiect care i-ar sugera această relație. El crede că existența acestei legături trebuie pusă pe socoteala anumitor tendințe ale spiritului. Când experiența ne arată aceeași succesiune, tendința se stabilizează și creează o *obișnuință*, care îndeamnă spiritul să aștepte repetarea aceleiași serii de fenomene. Această analiză pe care Hume o face mai ales asupra principiului cauzalității are drept consecință relaționarea cunoștințelor pe care le avem despre obiectele exterioare nu de o certitudine ce își are sorgintea în obiectele înseși sau *a fortiori* de o ordine prestabilită a lumii, ci de *convingerea subiectului*. De aici decurge o nouă teorie despre eroare. Când greșim, se poate spune că așteptarea noastră ca o repetare să aibă loc a fost înșelată, tendința spiritului de a stabili legături și-a depășit sfera de acțiune legitimă: s-a hazardat dincolo de obișnuință, a greșit. Așadar, ideile noastre se bazează pe un grad mai mare sau mai mic de probabilitate, în funcție de experiență.

Analiza are mai multe consecințe. Cunoașterea nu mai are o bază sigură devenind doar probabilă. Ceea ce nu îi suprimă rațiunea de a fi: absența unei baze reale nu împiedică aprobarea, în măsura în care cunoașterea este rezultatul unei tendințe a spiritului care nu pune oprelişte constatării asupra caracterului ei aleatoriu. De altfel, nu există diferență de esență între cunoaștere și credințe în general, cunoașterea fiind o formă particulară a acestora. Totuși, Hume nu le situează pe același plan: metoda lui constă în a arăta că tendința spontană a spiritului de a stabili relații depășește necontenit datele experienței. Și deci numai



prin revenirea constantă la *gradele de probabilitate* s-ar putea stabili o ierarhizare legitimă a credințelor. Așa se explică ambiguitățile lui Hume când analizează noțiunile religioase, deși, în virtutea ipotezelor sale, este limpede că ideea de Dumnezeu, de exemplu, nu se înscrie printre cel care ar părea să se impună. În sfârșit, demersul lui Hume năruies pretenție de a stabili o metafizică: *nici una dintre noțiunile ma privesc acest domeniu nu este accesibilă spiritului omenesc*. Scepticismul este, așadar, concluzia logică a acestui demers, dar el nu conduce la neputință și inacțiune. El îl îndeamnă pe om să afle *limitele cunoașterii sale pentru a acționa în mod lucid, iar nu pentru a trage concluzia că nu este nimic de făcut - etică a relativității, nu a indiferenței*.

Undeva Kant afirma că îi este dator lui Hume pentru că l-a trezit din somnul dogmatic. Puterea empirismului și scepticismului lui Hume i-au deșteptat dorința de a da o nouă bază raționalismului, căci prin criticile sale Hume a contribuit la clarificarea problemelor pe care le avea de rezolvat o filosofie care nu se resemna cu absența certitudinilor. Declarația lui Kant arată că disputa inaugurată de opoziția dintre cartezianism și empirism cunoștea la sfârșitul secolului al XVIII-lea o formă înnoită, înainte de evoluțiile din secolul al XIX-lea, începând cu Hegel.

## B. Forța și diversitatea materialismului

În epoca iluminismului, materialismul în filosofie, multă vreme frânat din motive de prudență, cunoaște o mare dezvoltare. Deja, în perioada clasicismului, materialismul antic se bucurase de multă considerație. După descoperirea lui, la începutul Renașterii, textul lui Lucrețiu *De natura rerum* nu încetase să constituie o materie de continuă reflecție. În vremea lui Descartes, un filosof precum Gassendi se inspira în bună măsură din tradiția epicurismului. În secolul al XVIII-lea, este continuat acest filon de reflecție materialistă, sursele de această natură fiind mult diversificate la Spinoza, Locke și chiar la Descartes.

Clasicismul cunoscuse dezvoltarea mecanicismului - concepție filosofică preluată din fizica galileeană, dar în acea epocă, mecanicismul apare adesea ca o explicare a fenomenelor fizice care necesită, pentru a fi valabilă, o metafizică. Pentru mulți dintre descendenții lui Descartes, sistemul cartezian explică faptele pe calea ocolită strict materială a

acestora, având nevoie pentru garantarea valorii de conceperea unui univers creat de Dumnezeu. Se instaurează astfel opoziția între un câmp pur rațional și justificarea acestuia prin argumente care amintesc de vechea teologie. Scriind o carte intitulată *Omul-mașină*, La Mettrie, un medic din vremea iluminismului, preia cartezianismul, dar îl transformă. În timp ce mecanicismul lui Descartes privește doar realitatea substanței care are întindere (*res extensa* - n. trad.), La Mettrie, plecând de la acest model, propune o interpretare completă a universului suprimând diferența carteziană dintre cele două materii (*res extensa* și *res cogitans* - n. trad.). Astfel explicația mișcării pe care Descartes o propunea pentru toate corpurile, cu excepția omului, este aplicată și acestuia, ștergându-se deosebirea dintre om și animal asupra căreia insistase Descartes.

Gândirea lui Spinoza urmează același fel de deturnare. Foarte curând considerată ateistă, filosofia lui Spinoza este interpretată în secolul al XVIII-lea ca materialism implicit. Determinismul strict pe care îl exprimă, critica dualismului cartezian, asimilarea lui Dumnezeu în natură constituie tot atâtea elemente care pledează pentru o asemenea interpretare. Un roman ca *Jacques fatalistul* poartă urmele evidente ale unei asemenea influențe. Filosofia engleză, care punea accentul pe importanța simțurilor în formarea cunoașterii și a gândirii, constituie o altă sursă de inspirație pentru materialismul secolului al XVIII-lea, așa cum a fost el exprimat, de exemplu, în lucrarea lui Helvétius, *Despre spirit* (1758). Helvétius insistă asupra faptului că în producerea oricărei idei se pleacă de la senzație, care, la rândul ei, apare în contact cu obiectele materiale. Ipoteza are pentru Helvétius și consecințe sociale, astfel încât el subliniază caracterul exclusiv utilitar și bazat pe interes al vieții sociale. Ateismul lui radical, conceperea moralei ca decurgând doar din senzația fizică stârnesc un adevărat scandal, și autorul este obligat să-și retracteze afirmațiile, în timp ce lucrarea este arsă în public. Devenit mai prudent în urma acestei experiențe, Helvétius nu va mai publica o altă lucrare în timpul vieții sale, dar va colabora la *Enciclopedie*. El rămâne un reprezentant important al unui curent de gândire care refuză dualismul cartezian și își propune interpretarea fenomenelor naturale fără să recurgă la explicații exterioare acestora. Chiar dacă Diderot va redacta *Réfutation d'Helvétius*, și el împărtășește o perspectivă monistă asemăn-



ătoare, - diferența dintre cei doi gânditori ținând de utilizarea unor ipoteze diferite.

*Materialismul din epoca iluministă își găsește surse de inspirație și în noul model al biologiei*, după cum o dovedesc scrierile lui d'Holbach ori ale lui Diderot. Științele despre viață, medicina dau un nou impuls acestui curent, cu atât mai mult cu cât fizica, geometria, prin conceptele lor, par de-acum incapabile să expliciteze *fenomenele legate de lumea vie*. Încercarea de a explica resorturile ființelor animate prin modelul mecanicist, ipoteza carteziană a animalului-mașină îi apar derizorii unui gânditor ca Diderot. El preferă să admită ideea unei materii animate, ipoteza continuității care duce de la formele cele mai inerte în aparență la materia celor mai complexe ființe vii. Această ipoteză vitalistă abandonează ideea unei materii inerte, pusă în mișcare doar de legile mișcării aplicate corpurilor lipsite de dinamism propriu. Mai mult, Diderot caută să înțeleagă evoluția formelor de viață plecând de la interacțiunea dintre ființa vie și mediul ei, anticipând, cu mult, ipotezele transformiste și teoriile asupra evoluției speciilor din secolul următor. El introduce astfel o *dimensiune temporală*, pe care materialismul antic nu a cunoscut-o, căci se baza pe ipoteza unei materii identice cu ea însăși.

Putem lega această nouă viziune a unei materii sensibile, dinamice, susceptibile de evoluție prin interacțiune cu ansamblul operei lui Diderot, marcată de insistența asupra schimbării. Diderot dezvoltă o gândire deschisă, al cărei semn evident este dialogul, forma lui predilectă de exprimare. Materialism dinamic, filosofie a mișcării, gândirea lui Diderot, cu toate neclaritățile și aproximările ei, rămâne simptomatică pentru întreaga epocă. Clasicismul, prin gânditorii lui cei mai reprezentativi, nutrise visul de a pune lumea în tipare; el a gândit cunoașterea ca o *imensă operațiune de clasificare și ordonare*. Pentru a se opune vârtejului baroc, clasicismul a dorit să pună ordine în toate. Iluminismul, atent la ceea ce existența imediată poate avea insesizabil și de neclasat, preocupat de experimentări, vrea să păstreze intactă importanța și valoarea *evoluției, metamorfozei fenomenelor*. Prin curiozitatea lui neobosită, varietatea centrelor de interes, gustul observației, Diderot întruchipează diversitatea și mobilitatea epocii sale. Prin materialismul lui, el exprimă, de asemenea, voința de a înțelege realul plecând de la manifestările

concrete, sensibile, recurgând cât mai puțin la speculații, care depășesc limitele rațiunii. Iată de ce scrierile lui Diderot au fost primite cu rezervă de contemporani și aveau să dea naștere la rețineri și în secolul următor.

## C. Prefigurarea viitorului

### 1. Rousseau

Opera lui Rousseau este singulară. Dacă prin multe din aspectele ei se integrează iluminismului, prin alte teme se diferențiază net de acesta. Ostilitatea crescândă pe care i-au arătat-o enciclopediștii și, în general, toți filosofii iluminiști nu se datorește doar personalității complexe, chiar maladive a lui Rousseau, ea decurge - și asta se uită adesea - din diferențierile filosofice.

Născut în 1712, la Geneva, în familia unui ceasornicar, luând de foarte tânăr viața pe cont propriu, Rousseau este în bună măsură un autodidact. Duce o viață de pribeag, pașii îl poartă de la Geneva la Paris și în multe alte locuri. Este primit o vreme, ca prieten, în cercul enciclopediștilor, însă firea lui suspicioasă, dar și divergențe filosofice însemnate îl îndepărtează treptat de aceștia, care își vor declara mai mult sau mai puțin explicit ostilitatea față de el. Își începe târziu cariera literară, prin *Discurs asupra științelor și artelor*, redactat în 1749. Dar încă de la început, scrierile lui atrag atenția și dau naștere la extrem de vii controverse (*Al doilea discurs asupra originii și cauzelor inegalității dintre oameni*, *Scrisoare către d'Alembert despre spectacole*, *Contractul social*). După publicarea cărții *Emile*, în 1762, este urmărit și persecutat pentru convingerile lui religioase. Obligat să se refugieze, găsește cu greu o țară în care să fie acceptat, căci atât catolicii, cât și protestanții îl condamnă. După mai mulți ani de pribegie, revine în 1770 la Paris, unde este primit cu condiția de a nu mai publica nimic subversiv. Ultimii ani îi sunt umbriți de obsesia că este persecutat, rupe relațiile cu majoritatea foștilor lui prieteni și nu-și găsește decât o liniște vremelnică la Ermononville, unde se retrage la un protector bogat. Aici moare în 1778.



#### a) Critica modernității

Chiar primul text publicat, *Discurs asupra științelor și artelor*, conține deja în germeni elementele originale ale gândirii sale. Rousseau susține aici cu tărie o idee la care nu va renunța niciodată: discrepanța dintre progresul tehnico-științific și perfecționarea morală a omenirii. Rousseau a revenit în mai multe rânduri asupra condițiilor în care a redactat această lucrare, prezentată drept rezultanta imperfectă a unui soi de iluminare pe care a avut-o când se îndrepta spre Vincennes, unde era închis Diderot. Tema propusă de Academia din Dijon, „În ce măsură dezvoltarea științelor și artelor a contribuit la purificarea moravurilor", a avut un efect revelator. Ideile, până atunci confuze, capătă limpezime: sporirea cunoștințelor nu poate fi suficientă pentru a asigura fericirea oamenilor și, cu atât mai puțin, sporirea gradului lor de omenie. Acestea au contribuit chiar, prin introducerea luxului și exacerbarea pasiunilor, *la coruperea ființei omenești*. Este evident că dintr-o dată, părerea lui Rousseau contrazicea ideea de progres care se contura în iluminism și, mai mult, strădaniile pentru conceperea și redactarea *Enciclopediei*. Afirmația aceasta face să se abată asupra lui o ploaie de obiecții, critici care îi aduc notorietate, dar atrag și neîncrederea, mai ales a mediilor filosofice.

În realitate, această poziție paradoxală într-o epocă în care științele și artele sunt percepute drept cel mai evident semn al progresului ține de o gândire originală. Rousseau face distincție între dimensiunea cunoașterii și cea etică. Chiar dacă științele îl ajută pe om să domine mediul, această stăpânire nu îl ajută să afle răspuns în legătură cu *destinația lui etică*. Cunoașterea conceptuală și tehnică este eficientă, utilă, dar nu se poate substitui interogației asupra sensului existenței omenești. Rousseau înțelege în profunzime ceea ce s-ar putea numi caracterul instrumental al rațiunii în epoca iluminismului. El își dă seama de caracterul limitat al mijloacelor care pot să servească oricăror scopuri, chiar și celor mai contestabile în plan moral. Mai mult, simte că a venit momentul unei separări între știință și morală - omul cel mai cultivat poate să fie complet lipsit de simț moral și invers. Unii gânditori iluminiști, printre care și Diderot, care a fost o vreme prietenul lui Rousseau, sunt capabili să perceapă caracterul corupt al moralei în societățile civilizate. Este, până la un punct, tema unor texte precum *La Religieuse* sau *Supplement au*

voyage de Bougainville*. Dar, prin aceasta, Diderot nu pune în cauză modul de a fi al societății din vremea lui; el se mulțumește doar să îndemne la o aplecare asupra lecției pe care o oferă natura. Mai profund în această privință, Rousseau stabilește o corelație între dezvoltarea unei culturi și consecințele care decurg din aceasta. În cel de-al doilea discurs al său, scris ca și precedentul cu prilejul unui concurs organizat de Academia din Dijon, el își rafinează reflecția. Propune, ca ipoteză explicativă, *geneza unei societăți dominate de fenomenul inegalității și aservirii*. Aflăm aici, reluată sub o formă mai elaborată, teza primului său discurs: agricultura și industria l-au corupt pe om:

> *Poetul crede că aurul și argintul au dus la pierzanie specia umană, dar filosoful vede că răul l-au produs fierul și grâul.*

În mod curajos și original, Rousseau *subliniază legătura* care s-a *stabilit progresiv între dezvoltarea economică și inegalitatea socială*. El arată, de exemplu, cum o anumită formă de muncă pe care o îndeplinesc mai mulți, dar ale cărei roade devin proprietatea doar a unora contribuie la generarea unor forme durabile de inegalitate. În aceeași ordine de idei, face și o critică acerbă proprietății private. Numai aceste teme de reflecție sunt suficiente pentru a-l opune net unor gânditori care, asemenea lui Voltaire, socoteau că munca și proprietatea sunt virtuțile prin excelență ale unei societăți prospere.

După Rousseau, dimpotrivă, omul s-a îndepărtat de starea lui fundamentală care este *independența*. Și a făcut-o exploatând o potențialitate care îl caracterizează, și anume, perfectibilitatea. Această caracteristică, una dintre puținele pe care le recunoaște Rousseau ca stând la baza naturii originale a omului, este de esență virtuală. Ea arată că omul este ființa care are tăria de a se depărta de propria lui origine, altfel spus, ea pune în evidență faptul că *omul este o libertate care trebuie să se autodetermine*.

### b) Elogiul moralității

De foarte multe ori s-a confundat critica pe care o face Rousseau societății cu apologia utopică și paseistă a vieții primitive, cu idealizarea unei vieți în sânul naturii. Ținta lui Rousseau este cu totul alta: el pune



întrebări în legătură cu chestiuni aproape ascunse contemporanilor. Și anume, el lansează unei civilizații fascinate de puterea cea nouă pe care și-a descoperit-o omul asupra mediului înconjurător o interogație gravă: *care este sensul ce trebuie dat acestei puteri?* Adică ridică problema finalității acțiunii, scopului ei legitim, într-o vreme în care această chestiune părea să fi fost uitată. Rousseau percepe foarte acut faptul că omul, fiind liber, este propria lui creație, și *este responsabil*, el și numai el, de ceea ce face din el însuși, dar și de devenirea întregii specii umane. După Rousseau, aceasta implică înalta responsabilitate a omului de a-și alege linia de conduită. Dar, chiar dacă omul este liber, aceasta nu înseamnă că-i este permis totul, că orice dezvoltare îi împlinește de facto umanitatea. Omul trebuie să găsească în el însuși regulile de folosire a propriei libertăți - *libertatea obligă, impune îndatoriri.*

În scrierile sale ulterioare, și mai cu seamă în *Contractul social* și în *Emile*, Rousseau va exploata ramificațiile acestei ipoteze, punând în evidență o posibilă alternativă la devenirea actuală a omului. El insistă asupra voinței libere a individului ca valoare inalienabilă, ca bază, în contractul social, a unei ordini politice. În raport cu evoluția politică integrând asimetriile care rezultă dintr-o evoluție economică și socială haotică, în care se instalează durabil raporturi inegale, sinonime cu aservirea, Rousseau meditează asupra condițiilor care ar permite păstrarea libertății originare și, totodată, viața socială. La această întrebare încearcă să răspundă *Contractul social.* Teoria voinței generale arată că doar democrația corespunde exigențelor de libertate. Rousseau se distanțează și de toate concepțiile care pun temei pe înțelepciunea guvernanților, dar și de ideea unui sistem, precum cel propus de Montesquieu, care subordonează exprimarea populară unor corpuri intermediare menite să-i organizeze pe guvernanți. El vede în *recurgerea fiecăruia la propria îndatorire, adică la responsabilități, singurul principiu legitim al ordinii politice.*

În *Emile*, el insistă asupra valorii conștiinței, pe care o opune științei. Sentiment interior, care se impune individului ca o lege, un imperativ, conștiința este „judecătorul care nu se înșală asupra binelui și răului". Datorită ei „putem să fim oameni, chiar dacă nu suntem savanți." Omul nu se împlinește deplin prin cunoaștere, ci prin respectul față de acel for interior imperativ, care nu are nevoie de o sumă de cunoștințe dobândite

pentru a se cunoaște pe sine însuși. *Emile* este un tratat de educație, dar total diferit de sistemele de învățământ întemeiate pe cunoștințe. Elevul, rupt în cea mai mare parte a timpului de societate, considerată periculoasă, dar și de majoritatea cărților, deprinde o meserie manuală și își va forma personalitatea în contact cu natura, învățând să înfrunte piedicile. Educația nu înseamnă știință, ci virtute, conștientizare a diferenței dintre Bine și Rău.

Dacă se poate vorbi de unitatea operei lui Rousseau, aceasta se datorește cu siguranță afirmației că *omul moral nu este învățatul*. Rousseau critică în parte raționalismul iluminist, deoarece nu vede o legătură între folosirea rațiunii în câmpul cunoașterii și comportamentul etic. El deschide calea altor posibilități. Pe de o parte, reducând rolul rațiunii tehniciste, consideră că moralitatea depinde de exigențe și imperative de alt ordin. Din acest punct de vedere, nu este exagerat să-l apropiem pe Rousseau de Kant, care, la rândul lui, face distincția dintre rațiunea care cunoaște (înțelegerea) și rațiunea legiferantă (rațiunea propriu-zisă). Pe de altă parte, Rousseau repune în drepturi sensibilitatea. Printre facultățile înnăscute ale omului, alături de perfectibilitate, Rousseau menționează dorința de autoconservare și mila, sentiment de compasiune față de semeni. Comunitatea umană imaginată de Rousseau nu este rezultatul unui calcul, ea este, sau este mai ales sentimentul libertății, al umanității. J. Starobinski, specialist în filosofia lui Rousseau, scrie pe bună dreptate:

> Rousseau deschide în fața elanului irațional aria unei noi devoțiuni. Sentimentul religios, deturnat de la finalitatea transcendentală, dar cu întreaga încărcătură a elanului de sacrificiu și de dragoste, vine să se instaleze și să bulverseze politica.

### c) Forța emoției

Scrierile autobiografice ale lui Rousseau, *Les Confessions* (*Confesiunile*) și *Les Rêveries du promeneur solitaire* (*Reveriile celui care se plimbă singuratic*) și chiar un roman ca *La Nouvelle Héloise* (*Noua Héloise*) sunt o continuare a ideilor sale filosofice. Într-o epocă de căutare a universalului, Rousseau îl pune în scenă prin dimensiunea lui cea mai neașteptată: *exprimarea individualismului*. Este bine cunoscută faza din *Confesiuni:*



> *„Vreau să le arăt semenilor mei un om în toată lumina adevărului său natural, și acest om voi fi eu însumi."*

Explorarea minuțioasă a ceea ce a trăit și simțit face din Rousseau precursorul unei literaturi de introspecție care se va împlini în perioada următoare. Este un demers străin iluminismului. În timp ce Diderot introduce diferite puncte de vedere prin prisma dialogului, creând o polifonie în care propria lui voce nu este decât un element al unei direcții dintr-o vastă întretăiere, Rousseau se apleacă asupra lui însuși și caută în propria viață interioară răspunsuri pentru marile sale interogații. Scriitura devine ocazia acestei căutări, ea conservă, prelungește, intensifică emoția care stă la originea dorinței de exprimare. *O dată cu Rousseau, scriitura devine experiență existențială și nu va conteni să rămână astfel nici după el.* În opera lui Diderot ori a lui Voltaire, plăcerea de a scrie rămâne inseparabilă de jocul cu interlocutorul, un joc al cuvântului, al discursului care circulă și încolțește din hazardul întâlnirii cu cititorul. Scriitura lui Rousseau înseamnă fuziune, ea reclamă întâlnirea cu cititorul. Înainte de a-l vizita pe interlocutor, ea este o emanație a locutorului care se exprimă. De aceea este mai degrabă pasională decât rațională, mai puțin preocupată de a convinge, cât de a se justifica.

Cu Rousseau, predominanța conceptului intră în concurență cu valorile existențiale. *Originalitatea lui, Rousseau ține poate de acceptul de a gândi plecând de la el însuși ca personaj singular*, de la instaurarea lui însuși, fără rușine, ca *etalon al oricărei judecăți și al oricărei valori.* Universul iluminist consfințește sfârșitul unei lumi ordonate și ierarhizate și se deschide relativității valorilor și judecăților; el asigură într-un fel triumful lui Philinte asupra lui Alceste (personaje din piesa lui Molière, *Mizantropul*). Idealul toleranței învinge dogmatismul adevărurilor impuse. Or, simpatia lui Rousseau se îndreaptă către Alceste, care nu renunță la a spune adevărul. Într-o lume care a pierdut orice punct fix, Rousseau propune reîntronarea unui centru: acesta va fi propriul lui eu. Contemporanii săi nu au înțeles această îndrăzneală de neconceput, dar prin ea Rousseau ne este astăzi apropiat, pentru că *subiectivitatea pe care el o inaugurează stă în bună parte la baza gândirii moderne.*

## 2. Kant

Prin influența pe care o va exercita, opera lui Kant poate fi comparată cu cele mai mari lucrări filosofice din trecut. Ea marchează o etapă decisivă în măsura în care pune pe baze noi mai multe chestiuni fundamentale: condițiile unei cunoașteri sigure, natura și limitele rațiunii, principiile care trebuie să orienteze acțiunile ... Kant însuși rezuma direcțiile cercetării sale prin trei întrebări: ce pot să cunosc?, ce trebuie să faci?, ce pot să sper?

Kant s-a născut în 1724, dar numai după o viață extrem de ordonată, consacrată studiului și activității didactice, ajunge la maturitate, la dominarea propriei gândiri filosofice. Din 1781, anul în care apare *Critica rațiunii pure*, și până la moartea lui, survenită în 1804, el își va publica operele majore care aveau să influențeze în mod decisiv secolul următor. Simplificând, demersul lui Kant ar putea fi considerat *un efort de demonstrare a facultăților și limitelor rațiunii, mai mult, pentru a determina funcția (sau funcțiile) acesteia*. Kant este un reprezentant al secolului său, și filosofia lui s-a cristalizat la confluența operelor a trei gânditori importanți, la care el se referă, de altfel: Newton, Hume și Rousseau. Pe primul îl omagiază pentru că a pus definitiv ordine în fenomenele lumii naturale. Cel de-al doilea l-a obligat, prin empirismul lui sceptic, să regândească din temelii problema locului rațiunii, făcând critica lui Descartes și a lui Leibniz. În sfârșit, Rousseau i-a dat direcția cercetării în domeniul moralei.

### a) Rațiune și cunoaștere

Trei lucrări importante ale lui Kant conțin în titulatura lor cuvântul critică (*Critica rațiunii pure, Critica rațiunii practice* și *Critica facultății de judecare*). Termenul denumește, fără îndoială, o intenție - aceea de a verifica. În fiecare caz, ridică problema de a ști în mod riguros ceea ce putem aștepta prin folosirea rațiunii în diferite domenii. Critica reprezintă, așadar, o operație complexă, *o strădanie de a dobândi certitudini și de a le trasa limitele*. Operație, totodată, necesară, căci după Kant, situația numitelor domenii este confuză. Pe de o parte, raționalismul din timpul său, descinzând din Descartes, afirmă puterea rațiunii, dar fără probe ori o metodă funcțională, fiind totodată incapabil să definească



adevăratele facultăți ale înțelegerii. Pe de altă parte, moștenirea empiristă se străduiește să arate caracterul iluzoriu al acestui raționalism, erorile la care conduce în domeniul științei și repune în drepturi experiența, fără a fi însă în măsură să explice relația dintre operațiunile spiritului și obiectele sensibile pe care acesta caută să le înțeleagă. Filosofia lui Hume, care ajunge la o formă modernă de scepticism, constituie punctul nodal al acestei contradicții.

Demersul lui Kant constă în a arăta că, în procesul de cunoaștere, există o relație fundamentală între mecanismele spiritului, pe de o parte, și datele experienței, pe de altă parte. Mai precis, Kant ajunge să demonstreze că nu există cunoaștere posibilă decât *în limitele experienței*, deși cunoașterea propriu-zisă se datorește spiritului. În alți termeni, atâta vreme cât facultatea de cunoaștere este fixată asupra obiectelor care au corespondentul lor sensibil, poate să dobândească certitudini, dar îndată ce se exercită dincolo de acestea, asupra noțiunilor care nu au echivalent în experiență, speculațiile spiritului devin neverificabile.

Cum este posibilă o cunoaștere de acest fel? Raționalismul tradițional, în mod deosebit Descartes, recurgea la armonia dorită de Dumnezeu pentru a garanta certitudinea, în timp ce empirismul socotea că obiectul este cel care impune conștiinței caracteristicile lui. La Kant problema se pune altfel. Pentru el, spiritul impune obiectelor care sunt date în intuiția sensibilă *cadrele lor proprii*, spiritul și le subordonează adaptându-le legilor sale („obiectele trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră" - cf. *Dicționar de filosofie și logică*, Humanitas, p. 192, n. trad.). Simplificând, aceasta înseamnă că spiritul nu ia contact cu obiectele ca atare în sine, ci cu ele așa cum se prezintă spiritului: *cunoașterea se raportează, așadar, la forma din spiritul nostru*. Aceasta nu înseamnă că este nesigură, ci că nu cunoaștem lucrurile decât după felul în care le percepem, percepția însăși depinzând de structura spiritului nostru. Așadar, suntem siguri nu în privința lucrurilor în sine, ci de ceea ce sunt ele în raport cu noi. Conceptul care asigură înțelegerea obiectului este, prin urmare, dependent de cadrele percepției noastre. Acestea sunt considerate de Kant *a priori*. Cunoașterea se exercită asupra fenomenelor, adică *asupra reprezentărilor pe care le construiește spiritul și cărora le aplică propriile reguli de funcționare*.

Concepția kantiană despre cunoaștere are o dublă consecință. Nu putem cunoaște decât o categorie definită și limitată de lucruri, cele care au legătură cu experiența sensibilă; cunoașterea noastră nefiind absolută ea depinde de posibilitățile spiritului nostru. Ceea ce înseamnă că raționalismul lui Kant pune în evidență *finitudinea rațiunii noastre*. Într-adevăr, rațiunea în înțelesul de capacitate de cunoaștere (înțelegerea) nu are cum să depășească cercul experienței. Asta explică imposibilitatea metafizicii de a se constitui ca știință, cu toate consecințele decurgând de aici, adică interminabilele dezbateri pe această temă, deoarece, etimologic, ea trimite la ceva dincolo de experiență. Pe de altă parte, înțelegerea nu poate să ne asigure de relația cu obiectul în sine, prin cunoașterea pe care o propune ea ne garantează doar conformitatea ei cu propria structură. Astfel, orice cale de acces la o *cunoaștere absolută* este închisă, ceea ce înseamnă o dublă limită a rațiunii care, desigur, îi asigură un teritoriu propriu, dar delimitat în mod radical, oricât de mari ar fi progresele posibile în interiorul acestui domeniu. De acum apar ca legitime alte tipuri de gândire și de folosire a rațiunii.

**b) Rațiune și morală**

Prin analiza descrisă mai sus, Kant este condus către identificarea unei alte destinații a rațiunii omenești: *aceasta este practică în esență, fiind îndreptată către acțiune*. Kant observă că principala ei funcție nu este cunoașterea, despre care am văzut că este limitată, ci stabilirea legilor acțiunilor noastre. Rațiunea se manifestă drept o facultate care ne dictează *regulile imperative indispensabile pentru a ne determina comportamentul*. Spre deosebire de toate moralele care au fost construite înaintea lui și pe care el le numește morale ale fericirii, Kant întemeiază principiile acțiunii pe imperative care ne sunt dictate de rațiune, care nu sunt cunoștințe, ci exigențe pe care trebuie să le urmăm.

Kant insistă asupra tatonărilor predecesorilor săi care au încercat să construiască raționamente menite a demonstra cum trebuie să trăiască oamenii pentru a fi fericiți. Ei au crezut că există o cunoaștere specifică, o înțelepciune aparte, susceptibilă de a-i conduce la o atitudine adecvată, conformă cu natura ori cu rațiunea. Or, *morala nu ține de cunoaștere, ci de îndatorire*. Scopul ei nu este să le confere oamenilor fericirea, ci,



eventual, să-i facă demni. Kant continuă și transformă în teoria lui unele intuiții ale lui Rousseau: omul nu este destinat atât pentru a putea cunoaște, cât mai ales pentru exercitarea acestei facultăți care constă în a-și oferi lui însuși reguli de acțiune, în a fi autonom, în sensul etimologic al cuvântului, în a fi autorul propriilor legi.

Tocmai o asemenea posibilitate îl diferențiază pe om de fenomenele naturale. Acestea din urmă se supun unei logici a cauzalității conform căreia fiecare efect se raportează la o cauză externă care îl explică. În legea morală, omul se manifestă ca o cauză a propriilor acțiuni, își asumă *responsabilitatea* celor înfăptuite, refuzând orice cauzalitate externă. El este propria cauză a actelor sale, nu putem identifica nici o cauzalitate anterioară care să se poată substitui deciziei sale. Această capacitate a omului, care nu se poate analiza, ci doar a se trăi la modul absolut, ca un imperativ, este libertatea. Natura nu poate înțelege ce înseamnă libertatea, pentru că natura nu este comprehensibilă decât plecând de la cauzalitate, principiu al unui determinism riguros, care interzice orice afirmare a libertății. Omul, dimpotrivă, este liber, știe că acțiunea lui depinde de el însuși și manifestă nevoia de a-i imprima acesteia acel caracter pe care orice alt om în locul său l-ar fi impus acționând la fel. Libertatea nu se poate separa de datorie; ea nu este sinonimă cu un capriciu, ci *trebuie să se supună unor reguli*. Descoperind propria libertate, omul o asociază cu ideea de obligație: ce trebuie să fac? Constatarea libertății este imediat asociată de finalitate. A acționa presupune a da o regulă propriei acțiuni, fără de care aceasta s-ar pierde în masa actelor spontane ce n-au nimic omenesc. Aici intervine destinația cea mai înaltă a rațiunii: *să formuleze maximum de comportament pentru a-l smulge pe om din orbire și contingent*.

Deja Rousseau sesizase că omul înseamnă înainte de toate o libertate care trebuie să se determine. Într-un mod și mai riguros, Kant arată că omul trebuie să caute a da un caracter exemplar acțiunii sale. Căutarea unor maxime care să-i ghideze acțiunea este guvernată de preocuparea de a-i conferi acesteia legitimitate. De aceea, maxima vizează *universalitatea* și *deschiderea*. Ceea ce impune principiile de acțiune ține de posibilitatea oricărui alt individ de a se recunoaște public în ele. Kant pune în evidență intersubiectivitatea care trebuie să guverneze legea

morală, precum și faptul că legea este comună pentru toți indivizii speciei. Dimensiunea libertății îl face pe om să înțeleagă că nu aparține doar lumii fenomenelor; omul descoperă în el însuși un principiu care nu se poate identifica plecând de la datele lumii sensibile, cu atât mai mult cu cât, prin legea morală, omul se manifestă nu ca un mijloc, ci ca un scop. Se precizează astfel opoziția dintre universul fenomenelor și cel al moralei - în primul, cauzalitatea interzice principiul finalității, cum înțelesese perfect și Spinoza; în schimb, afirmarea libertății lasă posibilitatea unui univers al scopurilor. Desigur, acesta nu este posibil - după Kant - să fie cunoscut, dar, cu toate acestea, el se impune omului prin experiența legii morale. Chiar dacă nu poate fi demonstrat, el face parte din condiția noastră. Apartenența omului la lumea numenelor (opusă celei a fenomenelor) nu ține de cunoaștere, dar ea este incontestabilă.

Astfel, Kant este în măsură să stabilească un raport original al omului cu suprasensibilul. Spre deosebire de Descartes, el nu are pretenția de a demonstra existența lui Dumnezeu, dar îi sugerează dacă nu necesitatea, cel puțin imperativul, arătând că *existența omului presupune participarea lui la o lume care transcende ordinea fenomenelor*. Și chiar dacă nu se poate spune nimic despre această lume în termeni raționali, aceasta nu îndepărtează postulatul unui punct de vedere inteligibil. Limitele rațiunii lasă loc unei alte ordini de gândire: ce pot să sper? Cu toate diferențele evidente, se poate face o apropiere între Pascal și Kant. Universul sensibil nu epuizează ceea ce gândirea noastră este capabilă să cuprindă. Dincolo de sensibil, avem intuiția unei realități al cărei cadru conceptual este imposibil de trasat, dar care ni se impune în mod indirect. În termeni mai expliciți, ambele favorizează legitimitatea unei cunoașteri prin alte mijloace, diferite de calea rațiunii: credința, revelația. Există o continuitate între cei doi autori în privința limitelor rațiunii: credința, revelația autorizează o experiență a gândirii care le depășește. Modernii se vor preocupa de consecințele acestei infirmități constitutive a rațiunii.

### c) Rațiune și estetică

Prăpastia dintre o rațiune care cunoaște și o alta care emite legi pare greu de acoperit. Prin analiza kantiană suntem în prezența unei versiuni dihotomice a rațiunii. Pentru prima dată în istoria ideilor, se pune în



evidență separarea a două destinații ale rațiunii, între care nu se întrezărește o sinteză. Filosofii care i-au urmat lui Kant nu vor evita referirea la această ruptură și vor încerca să o remedieze (vezi eforturile lui Fichte și Hegel). Dar însuși Kant, în *Critica facultății de judecare*, a indicat căile unei reconcilieri. Această a treia *Critică* poate fi înțeleasă ca o încercare de unificare a celor două dimensiuni ale rațiunii. Prima parte a acestei lucrări se referă la estetică, fiind mai bine cunoscută; Kant pune aici în mod original problema Gustului, Frumosului, Artei. Mai întâi, el arată că judecata estetică nu ține de o cunoaștere aparte. Ea se produce într-o manieră destul de misterioasă, *între facultățile rațiunii și obiectul care i se oferă acesteia*. A spune că un anume obiect este frumos nu ține de o cunoaștere obiectivă, constatarea presupunând un raport care se stabilește între individul care judecă și obiect, fără ca natura acestui raport să poată fi precizată. Kant ajunge la concluzia că este un raport imediat care nu poate fi deci, explicitat. Logic, ar trebui dedus că el nu are nici o altă valoare decât una pur contingentă, cum se întâmplă cu judecățile asupra aromelor, culorilor ori ale altor senzații, pe care fiecare le apreciază diferit. Dar, în cazul judecății estetice, subiectul revendică valoarea universală a actului său, deși nu poate demonstra prin construirea unui concept temeiul exigenței sale: „Frumusețea este o plăcere la care poate accede oricine fără concept". Formularea pare antinomică, deoarece universalitatea nu pare legitimă fără suportul unui concept. Cu toate acestea, universalitatea face parte din judecata estetică.

Analiza kantiană sfârșește prin a arăta că judecata estetică permite *punerea în relație directă a facultăților spiritului și a obiectului, armonia între subiect și obiect*. Plăcerea estetică ar ține de această relație obținută fără efort, prin simpla punere în legătură. Dar, pentru ca această situație să fie posibilă, trebuie îndeplinite anumite condiții. Trebuie ca subiectul să perceapă în obiect o formă care, fără a fi determinată în privința finalității sale, să lase, totuși, a se bănui, cu titlu de ipoteză, o intenționalitate. Obiectul de artă îndeplinește perfect această funcție. Presupune o organizare și exprimă un scop, pe care însă nimeni n-ar putea să-l definească cu certitudine. Are o formă care îl orientează în aparență către un scop, dar nu are destinație netă, păstrând urma unui dezinteres. Prin analogie, obiectele naturale pe care le socotim frumoase prezintă

aceleași trăsături, cu deosebirea că nimeni nu poate să pretindă în mod serios și cu certitudine că au fost produse cu o intenție, pentru că nimeni nu cunoaște un artist care a făcut natura...

Experiența estetică pe care am rezumat-o pe scurt arată că este posibil a privi *lumea fenomenelor și altfel decât din singurul punct de vedere al cauzalității*. Atunci când contemplăm în mod estetic un trandafir, nu îl privim ca pe o floare dintr-o anumită specie, care poate să ne împodobească grădina cu culoarea ei, ci îl considerăm în sine. Această atitudine ne sugerează că trandafirul poate să producă în noi impresia unei finalități, pe care este imposibil să o justificăm, dar care, cu toate acestea, ne satisface. Spectacolul naturii și al artei poate să ne orienteze către *ipoteza, nedemonstrabilă, a unei finalități*. Experiența morală, la rândul ei, ne deschisese deja ochii asupra unei experiențe identice în privința acțiunilor noastre. Prin urmare, estetica constituie un pas înspre sinteza universului natural și al universului moral, sugerând că distanța nu este atât de mare de la unul la celălalt și îndemnându-ne să emitem ipoteza implicită a unei ordini finale a fenomenelor, pe care înțelegerea, prin caracterul ei finit, nu o poate confirma, dar pe care nu o contrazice.

Astfel, sistemul kantian se precizează ca fiind fondat pe o riguroasă delimitare a puterilor rațiunii, pe ipoteza - indispensabilă pentru inteligibilitatea lumii - a unui univers suprasensibil, la care omul are acces datorită libertății sale, pe o ordine finală implicită care îi lasă omului speranța participării sale la o lume diferită de cea a experienței. Opera lui Kant deschide mai bine decât oricare altă operă filosofică din epoca iluminismului calea reflecțiilor contemporane asupra finitudinii omului.

# Cotitură în filosofiile istoriei
## 1800-1845

## I Contextul

### A. Contextul istoric

Sfârșitul secolului al XVIII-lea este o *perioadă de profunde transformări în structurile politice, sociale și economice din Europa* – revoluția industrială în Anglia, revoluția franceză, exportarea idealurilor exprimate de Revoluția franceză dincolo de Rin, războaiele napoleoniene, care clatină monarhiile europene, cristalizarea conștiinței naționale în Germania. Europa oferă un tablou în dublă tonalitate: instabilitate și discrepanță. Discrepanță mai ales între o Anglie puternic industrializată și urbanizată și o Germanie încă rurală și provincială, fărâmițată în nu mai puțin de 350 de state, hărțuită între doi poli politici: Austria și Prusia; a cărei înflorire se accentuează în timpul lui Frederic al II-lea, despot deschis ideilor iluminismului, și care cunoaște un moment de expansiune sub succesorul lui, Frederic Wilhelm al II-lea (1786-1797), care, grație Tratatului de la Sankt Petersburg (1793), își întinde suveranitatea asupra Poloniei. Dintr-o dată, sub impulsul a numeroși intelectuali, Prusia se modernizează, înfăptuiește o serie de reforme (abolirea sclaviei în 1807, instituirea votului cenzitar, înființarea Universității din Berlin în 1810, la inițiativa lui Humboldt, primul ei rector fiind Fichte) și pentru numeroși germani începe să se definească drept întruchiparea patriei germane. *Apariția idealismului german, o dată cu Fichte, Schelling, Hegel, între alții, va coincide cu dezvoltarea conștiinței naționale germane.*

Hegelianismul, care se bucură de consacrarea oficială în 1818, o dată cu numirea lui Hegel la Catedra de filosofie a Universității din Berlin,

este prin excelență curentul filosofic contemporan cu un extraordinar avânt al istoriei: Revoluția franceză, războaiele revoluționare, epopeea napoleoniană. Hegel termină *Fenomenologia spiritului* în 1806, momentul în care Napoleon intră în Jena. „L-am văzut pe împărat – acest suflet al lumii – părăsind orașul pentru a merge în recunoaștere: este o senzație într-adevăr minunată să vezi un asemenea individ care, concentrat aici asupra unor amănunte, așezat pe calul său, îmbrățișează lumea și o domină“ – scrie Hegel într-o scrisoare către Niethammer. Din 1789 și până în 1815, anul Congresului de la Viena, care marchează sfârșitul perioadei revoluționare și pecetluiește restaurația în Europa, sunt 26 de ani de bulversări ale structurilor politice, sociale și mentale europene care au smuls indivizii din existența lor privată, popoarele din destinul lor provincial, pentru a-i arunca în creuzetul unei istorii care îi depășea. Și atunci, cum să nu măsori apăsarea acestei istorii? *Cum să nu cercetezi dincolo de acest haos de evenimente, de această violență o ordine, o raționalitate secretă?* Dintr-o dată, totul se petrecea ca și cum istoria nu mai era reglată de o providență binevoitoare, ci abandonată purei imanențe a acțiunii omenești. Prinși între ușile închise ale istoriei, oamenii sunt obligați să se raporteze la propria lor finitudine.

### B. Contextul cultural: Germania, „țară de filosofi și de poeți“ (Madame de Staël, *Despre Germania*)

În mod curios, veritabila mutație în gândirea europeană nu vine nici din Anglia industrială, nici din Franța revoluționară, ci din Germania. *O Germanie în plin clocot intelectual*: în 1790 se înregistrează nu mai puțin de 3494 de ziare! Universitățile se înmulțesc, francmasoneria răspândește idealurile iluministe. Kant, Fichte și tinerii studenți urmăresc cu înfrigurare evenimentele revoluționare. În același timp apare o generație nouă de intelectuali, născuți în jurul anului 1770. Ei sunt gânditori și poeți care vor primeni filosofia și literatura germană: Hegel, Schelling și Hölderlin se întâlnesc la Seminarul de la Tübingen, frații Schlegel înființează revista „Athenaüm“, Novalis publică *Imnurile închinate nopții*, în 1799. Într-un cuvânt, apare romantismul german.

Acesta continuă mișcarea „*Sturm und Drang*“ (*Furtună și dorință*) care urmase, cu începere din 1770, „*Aufklärung*“-ului. Raționalismului



sec al acesteia, Stürmer-ii îi opuneau emoția, violența sentimentului, lirismul eului, atracția pentru natura sălbatică și agitată, drama individualității în conflict cu ordinea socială. *Mutația la nivelul sensibilității colective* avea să fie inaugurată de *Suferințele tânărului Werther*, publicată în 1774. Perioada avea să fie dominată de două personalități: Goethe și Schiller. Eroul acestuia din urmă din piesa *Hoții* (1782), Karl Moor, întruchipa spiritul de revoltă prin deviza sa „In tyrannos!“ (Jos tiranii!). În *Faust*, dar și în *Prometeu*, Goethe glorifica aceeași voință de emancipare a individului, înverșunat împotriva unei vechi ordini.

Dar tânăra generație romantică se va situa în descendența a trei personalități majore: Herder, Fichte, Schelling. Herder (1744-1803), care va dezvolta în lucrarea *Idei asupra filosofiei istoriei omenirii* o filosofie a istoriei civilizației, înglobând laolaltă în același proces natura și istoria, surprinzând legătura organică dintre individ și popor, elaborând noțiunea de spirit al poporului („Volksgeist“), afirma specificitatea și geniul fiecărei culturi. În paralel, el considera limba expresia sufletului unui popor, depozitara experienței lui istorice și îndemna la cultivarea tradiției, celebrând Evul Mediu german. De la Fichte (1762-1814), profesor la Universitatea din Jena (Hegel și Schelling au fost studenții lui), romanticii vor prelua două idei de forță. Mai întâi, ideea eului absolut, principiu absolut primar, imperativ și sursă a subiectivității, care, afirmându-se, afirmă în același timp non-eul, adică acea parte non-conștientă, non-voită pe care eul o descoperă în el și care îi scapă. Eul este, așadar, efortul prin care se opune non-eului, încercând să absoarbă această activitate, efort care se împlinește în dubla mișcare, de cunoaștere și de acțiune. Este o problematică nouă care oferă o nouă abordare a raporturilor subiect/obiect, recuzând dualismul, spre beneficiul unei unități regăsite între exterioritate și interioritate. Este aici al doilea împrumut decisiv dintr-o operă care va dezvolta o teorie a dreptului și a statului centrată pe recunoașterea libertății individului și necesara ei limitare, insistând asupra faptului că „omul nu este om decât între oameni“ și că individul nu se realizează decât în sânul acestei pluralități care definește existența. Aceste teze, reunite în *Statul comercial închis* (1800), vor alimenta meditația lui Hegel asupra dreptului.

Dar poate, în mai mare măsură, la Schelling vor găsi romanticii ecoul

filosofic al aspirațiilor lor. Discipol al lui Fichte, căruia îi urmează la Catedra de la Jena, el se distanțează de acesta încă din 1797, când publică *Idei pentru o filosofie a naturii*. Doi ani mai târziu, publică *Prima schiță a unui sistem de filosofie a naturii*. În raport cu nivelul științei și cu criticismul kantian, el vrea să atingă *o cunoaștere mai adâncă a naturii*, să depășească dualismul kantian - lucru-în-sine și fenomen -, să ajungă dincolo de simpla descriere a fenomenelor cu care se mulțumește înțelegerea pentru a deduce principiile naturii. *Acolo unde pentru știință există un obiect de descris, Schelling decelează un subiect, o continuă activitate productivă dialectică*: în natură, totul este tensiune, opoziție și echilibru de forțe marcate de o polaritate al cărei model îl împrumută din recentele descoperiri în domeniul electromagnetismului. Natura este pentru Schelling o continuă devenire animată de un curent vital, o trecere de la anorganic la organic, formând un tot: substanță și absolut. *Doctrina lui Schelling, care preia în parte panteismul spinozist*, îl va influența pe Hegel. Monismul lui, care stabilește identitatea spiritului și a naturii, unitatea activă a forțelor materiale și imateriale („natura trebuie să fie spiritul vizibil, iar spiritul – natura invizibilă“), va marca întreaga generație romantică.

## C. Romantismul

Romantismul este ideologia care corespunde momentului de cotitură ireversibilă a Vechiului Regim. Este expresia europeană, artistică și literară, a unei sfâșieri colective, a incertitudinilor, nostalgiilor și aspirațiilor pe care le trezește trecerea de la o lume veche la una nouă. Mai de timpuriu în Germania, unde se dezvoltă încă din ultimii ani ai secolului al XVIII-lea, el se răspândește în Franța și va fi denumit *pre-romantism*, începutul fiind marcat mai ales prin René, al lui Chateaubriand, publicat în 1802. Aici va cunoaște adevărata înflorire în jurul anului 1820 și va agoniza o dată cu eșecul revoluției de la 1848. *Romantismul se caracterizează în mare prin patru trăsături: primatul eului, durerea sufletească, regăsirea sentimentului religios, conștiința devenirii istorice.*

Aplecarea spre sine și exaltarea lirică a eului fac o adevărată vogă în textele cu caracter autobiografic – Lamartine publică primul volum de poezii scris în întregime la persoana întâi, *Meditații poetice*, în 1821. Se



dezvoltă astfel o întreagă literatură a sentimentului, în care eul are valoare absolută, o întreagă filosofie a intuiției care face din acest eu izvorul și garantul adevărului. Această întoarcere înfrigurată spre interioritate va fi stigmatizată de Hegel în cea de-a doua parte a *Principiilor de filosofie a dreptului* („moralitatea subiectivă“); el va denunța acea „idolatrie a sinelui“, a „sufletului frumos“. Omul romantic nu face decât să împingă la extrem individualismul moștenit de la iluminism.

Eroul romantic trăiește experiența dureroasă a sfâșierii sufletești, descoperind prăpastia dintre propriile aspirații și realitatea socială care-i produce decepții. Departe de a-și vedea drepturile recunoscute, el resimte limitele unui univers care-l respinge. Astfel de victime vor fi, rând pe rând, Julien Sorel, Chatterton, Lorenzaccio, W. Meister, Rastignac, Ruy Blas. Vor accepta cu înțelegere (W. Meister), cu resemnare amară (Rastignac) ori vor refuza (Sorel) și se vor revolta (Vautrin). Drama romantismului împinge la paroxism *conflictul dintre existența socială și esența individuală*, amenințând unitatea socială, cum remarca Hegel, care *apropie ideologia romantică de ivirea liberalismului*, pentru care universul social este câmpul de confruntare a apetitelor individuale. Împotriva acestei atomizări a substanței civice, el va glorifica comunitatea strâns unită în jurul unui stat puternic.

În paralel, romantismul coincide cu revenirea sacrului în Europa: iluminarea lui Swedenborg, misticismul Sf. Martin se propagă, reînviind catolicismul și religiozitatea, care îi vor influența profund pe Schelling, pe Novalis, pe Chateaubriand ori pe Balzac. Pe un fond catolic, Joseph de Maistre și Louis Bonnald vor furniza în Franța bazele unei ideologii a Restaurației. Reîntoarcerea la spiritul religios apare ca o *respingere a idealurilor iluminismului, a omului abstract construit de juriștii revoluționari*, a unei științe care prin intelectualismul ei nu face decât să atingă superficial realul și, totodată, traduce nevoia de certitudine într-o lume în schimbare.

În sfârșit, *romanticul se gândește pe sine drept produsul istoriei*, drept moștenitorul unei tradiții, el este copleșit de „spiritul poporului său“. În căutarea identității, el se întoarce cu nostalgie către origini, caută să reînvie tradiția, folclorul – este moda poveștilor (Grimm), a romanului istoric cu gustul lui aparte pentru Evul Mediu (W. Scott, *Notre Dame de Paris*, de Victor Hugo, *Heinrich de Ofterdingen*, de Novalis).

Cotitură în filosofia istoriei (1800-1845)

| OPERE | VIAȚA CULTURALĂ | EVENIMENTE ISTORICE |
|---|---|---|
| 1770: Se naște Hegel | 1774: Goethe, *Suferințele tânărului Werther* | 1776: independența Americii |
| 1781: Kant, *Critica rațiunii pure* | 1782: Schiller, *Hoții*<br>1784: *Nunta lui Figaro*<br>1787: *Don Giovanni* | |
| 1790: Kant, *Critica facultății de judecare* | | 1789: începe Revoluția franceză |
| 1794: Fichte, *Principii de doctrină generală a științei* | 1791: moare Mozart | 1794: Teroarea |
| 1800: Schelling, *Sistemul idealismului transcendental* | 1799: Novalis, *Imnele nopții* | 1800: Consulatul |
| | 1802: Chateaubriand, *René*<br>Novalis, *Heinrich de Ofterdingen* | |
| 1806: Hegel, *Fenomenologia spiritului* | | 1805: Napoleon se proclamă împărat |
| 1808: Fichte, *Discurs către națiunea germană*<br>1812: Hegel, *Logica* | 1810: Universitatea din Berlin | |
| 1818: se naște Marx<br>1820-1821: Hegel, *Curs despre filosofia dreptului* | | 1814, Restaurația. Ludovic al XVIII-lea |
| | 1821: începutul romantismului francez<br>1824: Beethoven, *Simfonia a IX-a*<br>1830: A. Comte, primul volum al *Cursului* | 1822: mișcarea de eliberare greacă<br>1824: Carol X<br>1830: Monarhia din iulie |
| 1831: moare Hegel | | |
| 1841: Feuerbach, *Esența creștinismului*<br>1844: Marx, *Ideologia germană*<br>1848: Marx - Engels *Manifestul Partidului Comunist*<br>1867: *Capitalul* (vol. I) | 1842: Verdi, *Nabucco* | 1834: Zollverein în Germania, sub conducerea Prusiei<br>Revoluția din februarie<br>1851: al doilea Imperiu |





# II Principalele direcții în filosofiile istoriei

## A. Istoricitatea omului

Timpul încetează de a mai fi curgerea uniformă care antrenează oameni și lucruri, mediul exterior înglobând omul și natura. *Timpul devine istorie, produs al activității umane care transformă natura într-o lume umanizată de munca omului.* Astfel, datului natural (die Natur) i se substituie un univers fabricat (Welt), care nu este decât o exteriorizare a Spiritului (Geist) – după terminologia hegeliană.

Pentru că neagă natura, modelând-o după propriile nevoi, omul este singura ființă istorică inclusă ciclicității naturii, „este ființa care se ridică într-un univers secund", făurit prin propria lui muncă. El transformă, totodată, propria lui natură, refulându-și animalitatea originară, acționând conform unor scopuri pe care el însuși le determină. El se rupe de dependența față de mediul natural și își subordonează ființa biologică propriilor nevoi, unor reguli și valori pe care le afirmă. Hegelianismul înseamnă sfârșitul ideii că natura umană este atemporală, o substanță permanent identică sieși. Adevărata natură a omului este capacitatea de a-și schimba necontenit natura. Ființa lui este totalmente istorică, omul este produsul unei istorii care îl ridică deasupra și al cărei moștenitor, în plan material și spiritual, este.

Paradox al filosofiilor istoriei care raportează omul la *radicala lui istoricitate și deci la finitudinea sa*, deoarece aceasta nu se mai definește față de un infinit transcendent, ci în funcție de o pură imanență temporală - și care, simultan, fac din aceasta locul de desfășurare a libertății omului, promisiunea unei umanități împlinite. *Departe de a apărea ca o limită, istoria este condiția de manifestare a umanului, în dublu sens - de limită și de posibilitate.* Necesitate și libertate în același timp. Ieșit din limitele naturii umane postulate de metafizică, *omul se descoperă drept o devenire*, proiectată înspre posibil.

Așadar, timp depășit, smuls din haosul aparent al evenimentelor, din violența care începe mereu. Dar pentru aceasta trebuie „să privim prin prisma Conceptului", adică să ne desprindem de percepția comună, să abandonăm privirea istoricului care acumulează „fapte lipsite de viață", să gândim în mod filosofic istoria, să sesizăm, dincolo de „aparența pestriță

a evenimentelor", „firul roșu" care unește succesiunea acțiunilor omenești. *Istorie care se citește la două niveluri, prin conținutul ei manifest, asemenea unui coșmar, și prin conținutul latent, rațional, coerent.* La primul nivel, istoria nu oferă decât o ciocnire de ambiții personale sau colective, o înfruntare neîntreruptă de patimi, particulare sau generale. La cel de-al doilea nivel, totul se petrece ca și cum aceste lupte ar da în cele din urmă naștere unei forme de raționalitate: într-adevăr, în mod progresiv, oamenii depășesc violența pentru a trăi conform regulilor care au valoare pentru ei – legile -, trec de la un stat întemeiat pe forță la un stat care recunoaște drepturile fiecăruia și garantează libertatea și egalitatea indivizilor. Câte drumuri nu descoperă Hegel între statele despotice din Antichitate și statul modern, așa cum apare el o dată cu Revoluția franceză! Cu aceasta din urmă se împlinește scopul lăuntric al istoriei omenirii: realizarea, în cadrul unui stat organizat, a ceea ce constituie esența realității umane – libertatea. Ca „spirit", omul este liber („libertatea este unicul adevăr al spiritului"), dar acest adevăr rămâne o pură aserțiune atâta vreme cât adevărul nu se concretizează, și anume nu este recunoscut de toți – atunci capătă o consistentă obiectivitate și o universalitate care îi lipseau (rolul dreptului) - și garantat pentru toți (rolul statului democratic). Doar în acest cadru, omul duce o existență conformă cu esența lui de ființă liberă, căci „statul este realitatea în care își află libertatea și bucuria libertății sale". *Istoria se confruntă, așadar, cu manifestarea libertății și realizarea statului de drept.*

În mod asemănător, Marx va vedea *în procesul istoric o logică, de ordin tehnic și economic de astă dată* – dezvoltarea continuă a forțelor de producție, și contradicția lor cu relațiile de producție este motorul dinamic care împinge devenirea istorică. Această devenire este direcționată de o necesitate ascunsă, care reclamă un deznodământ al conflictului într-o formă superioară de organizare socială, în care oamenii decid în mod liber relațiile lor și trec de la starea de asuprire la cea de cooperare. Spre deosebire de Hegel, Marx consideră că această trecere trebuie să se facă prin dizolvarea statului, care este un instrument de coerciție și de dominare inexorabil legată de împărțirea societății în clase antagoniste.

În mod paradoxal, atât Hegel, cât și Marx enunță un *sfârșit al istoriei omenești*. Contradicție? Dimpotrivă, recunoaștere a istoricității funda-



mentale a realității omenești. Istoria nu începe propriu-zis, pentru Hegel, decât o dată cu apariția primelor state și, pentru că are un început, ea va avea și un sfârșit, istoria nu este eternitate. O dată cu apariția statului modern democratic, omul intră în societatea post-istorică nu pentru că nu ar mai avea loc evenimente, ci pentru că nu se mai petrece nimic esențial pentru devenirea umană. *Istoria este în spatele omului, și lui nu-i rămâne decât să o povestească.* Marx pune problema terminării procesului istoric într-un sens radical diferit. *Revoluția pune capăt preistoriei omului*, adică exploatării omului de către om, muncii trăite ca necesitate și suferință, umanității mutilate. Ea face posibilă istoria omului, a unui om redevenit stăpân pe soarta lui, capabil să stăpânească tot mai deplin natura. Iar istoria aceasta este infinită pentru Marx.

## B. Natura socială a omului

Atât hegelianismul, cât și marxismul au ca punct de plecare afirmarea *naturii sociale a omului*. A se vedea celebra pildă a lui Hegel cu lupta dintre conștiințe. Pentru ca omul să se ivească din noaptea animală, trebuie să existe cel puțin doi indivizi. Chiar dacă lupta se termină cu moartea uneia dintre conștiințe și supraviețuirea celeilalte, care este din nou aruncată în animalitate, purtând în ea revendicarea unei umanități neverificabile, căci nu este recunoscută de o altă conștiință, ci este doar simplă conștiință de sine. Pentru a fi om este nevoie să fii recunoscut ca atare, căci realitatea omenească numai pe recunoaștere se întemeiază, ceea ce implică alteritatea. Omul nu o precede, ci decurge din alteritate. La Hegel, *intersubiectivitatea este enunțată ca dimensiunea care face umanitatea.*

Constatare valabilă și în cazul lui Marx: Robinson Crusoe este o ficțiune. Individul nu există înainte de societate, iar aceasta nu este doar o sumă de monade izolate care ar avea relații de producție și de schimb.

*A exista* înseamnă *a coexista*, a întreține relații puse sub semnul necesității cu ceilalți, omul fiind la origine o ființă care produce; or, producția reclamă unelte, îndemânare, o seamă de cunoștințe care trebuie învățate, adică o „muncă obiectivată" care îi presupune pe ceilalți.

*În sensul cel mai literal, omul este un zôon politikon, ceea ce nu înseamnă doar animal sociabil, ci și animal care nu se poate*

manifesta ca individ singular decât în societate (*Contribuții la*
*critica economiei politice*).

Așadar, nu se poate vorbi despre esența umană independent de
existența socială, care constituie nucleul individualității. Până în forul său
cel mai intim – gândire, credințe, valori -, *omul este produsul societății*,
„fiu al poporului său", cum îl numește Hegel, iar nu conștiință suverană
de tip *cogito*, capabilă să se izoleze de determinismul social; el este o
realitate țesută din întretăierea nenumăratelor relații care o alcătuiesc,
modelată îndeaproape de momentul istoric. Vechea distincție
esență/existență, aplicată la umanitate, este ștearsă. „Esența omului nu
este o abstracție inerentă a individului luat în parte. În realitatea ei, este
un ansamblu de relații sociale", afirmă Marx în cea de-a șasea dintre
*Tezele despre Feuerbach*.

## C. Omul și cunoașterea

Filosofiile istoriei implică o altă concepție despre cunoaștere decât
filosofiile anterioare. Să considerăm mai întâi hegelianismul. Dacă se
afirmă că omul este „Spirit", afirmația trebuie înțeleasă în dublu sens -
material (omul transformă natura în procesul muncii) și spiritual (el își
exteriorizează umanitatea prin producții simbolice, care sunt o întruchi-
pare a conștiinței de sine și a conștiinței despre lume). Aceste două nive-
luri sunt interdependente și exprimă dualitatea conștiinței: conștiință și,
totodată, conștiință de sine. Cel de-al doilea nivel cuprinde arta, religia,
filosofia, știința, morala, dreptul. Aceste producții mentale diferite
coexistă în fiecare moment istoric și întruchipează modalitățile istorice
ale cunoașterii de sine a popoarelor. Combinarea lor variază în funcție de
diversele societăți. Astfel, în lumea medievală creștină, forma cea mai
elevată a conștiinței de sine, depozitară a adevărului, a fost religia. În
lumea modernă, locul acesta îl ocupă cunoașterea, înțeleasă cu dublu
sens, de filosofie și de știință – pentru Hegel, cele două domenii nu sunt
separate. Adevărul are deci o istorie, adică forme succesive, fiind tot
atâtea figurări ale „Spiritului" care se înțelege pe sine și înțelege lumea.
Prima etapă a acestei revelări este arta, momentul său culminant fiind
reprezentat de Grecia Antică. Îi urmează religia, care devine loc de mani-
festare a acestui adevăr, ce se deplasează către lăuntric și este o relație cu



divinul. Dar, în ambele cazuri, adevărul nu este înțeles decât în mod
indirect: printr-o reprezentare sensibilă și materială, în cazul artei – opera
artistică -, printr-o meditație transcendentală – Dumnezeu -, în cazul
religiei. De fiecare dată, „Spiritul" nu are decât o conștiință de sine
imperfectă și nu surprinde esența. *Prin cunoaștere, adevărul nu mai este*
*determinat din exterior*, emană din spiritul însuși, din facultatea sa de a
cunoaște natura, de a-i identifica structurile raționale prin legile științei.
Astfel, descoperă o lume exterioară, reductibilă la ea însăși și care poate
fi stăpânită. Fiind inteligibilă, Natura se dovedește omoloagă „Spiritului".
Dar numai prin filosofie, care este corolarul acestei construcții, „Spiritul"
accede la cunoașterea de sine. Este momentul cunoașterii absolute.

Doar atunci „Spiritul" revine la sine însuși și la ceea ce a fost. Adică
această activitate necontenită a „Conceptului" (Begriff) prin care omul a
căutat să înțeleagă realul, să înlăture caracterul lui străin inițial pentru a
ajunge la ființă. „Spiritul" și Conceptul nu sunt o simplă descriere a rea-
lului, ci revelarea ființei. Prin limbaj, științific sau filosofic, acesta se oferă
umanității. Cunoașterea absolută operează o adecvare a conceptului și
realului. *Idealism* absolut, care identifică istoria culturii – sau a „Spiritului"
- cu revelarea progresivă a ființei prin „logos". Absolut, pentru că nu este
condiționat: „Spiritul" pleacă din el însuși, calculând, interpretând univer-
sul doar cu propriile forțe pentru a ajunge la comprehensiunea integrală
a realului. De acum înainte, este abolit conflictul dintre real și ideal, iar
„tot ce este rațional este real și tot ce este real este rațional".

Perspectiva marxistă este radical diferită, fiind centrată pe *ruptura*
ideologie - știință. Ea operează o critică a pretenției filosofiei de a cu-
noaște, o aruncă în sfera ideologiei, adică într-o producție mentală care
se automistifică crezând că accede la adevăr, care nu este determinat
decât de ancorarea în social și istoric. De aici, apelul pentru întoarcerea
la practică, pentru coborârea din cerul ideilor pe pământ. Și abando-
narea filosofiei, în beneficiul a ceea ce este afirmat ca o știință a istoriei,
adică *materialismul istoric*. Și deoarece realul înseamnă practici omenești
și înainte de toate, practici economice, se impune elaborarea unor noi
concepte pentru a gândi un real care i se ascunde conștiinței. Căci realul
nu înseamnă date imediate, cum cred empiriștii, el este filtrat, reconstruit
prin categorii, concepte a căror legitimitate trebuie cercetată.

# III. Două continente: Hegel și Marx

## A. Idealismul hegelian

Hegel s-a născut în 1770, la Stuttgart. Între 1788 și 1793 studiază la seminarul din Tübingen, unde îi are colegi pe Schelling și Hölderlin. Împreună cu ei se înflăcărează pentru Revoluția franceză, se spune chiar că ar fi plantat un copac al libertății în curtea seminarului. Renunță la cariera de pastor și devine preceptor. Prima lui lucrare, publicată în 1801, sub titlul *Diferența dintre sistemele lui Fichte și Schelling* este consacrată studierii idealismului german. În 1805, datorită lui Goethe, devine profesor la Jena, unde îl reîntâlnește pe Schelling, care ajunsese deja celebru. Pentru Hegel începe o viață împărțită între activitatea didactică și redactarea lucrărilor *Fenomenologia spiritului*, publicată în 1807, și *Știința logicii*, publicată în 1816. Numirea sa, în 1818, la Catedra de filosofie a Universității din Berlin reprezintă o încununare a carierei sale. Este o recunoaștere târzie, recompensată de influența extraordinară a operei create. Hegel ține la Berlin cursuri urmărite cu mare interes: *Prelegeri de filosofia istoriei* (1818-1828), *Prelegeri de estetică* (1820-1829), *Principiile filosofiei dreptului* (1821-1831). Moare în 1831, răpus de holeră.

### 1. Împlinirea visului iluminist: Enciclopedia

Proiectul hegelian purcede dintr-o *voință de înțelegere integrală a realului*, dintr-o dorință de totalizare unică a istoriei gândirii occidentale. Încă din 1806, *Fenomenologia spiritului* se prezintă ca o recapitulare a istoriei universale, ca o summă a experienței omenești, de la apariția subiectului uman încă ascuns în imediatul vieții naturale până la împlinirea lui în sânul unei lumi culturale (*Welt*), care s-a substituit progresiv naturii, umanizându-l. Lumea secundă clădită de om este „regatul Spiritului", „univers secund" care „se opune lumii naturale" și constituie domeniul istoriei universale. Este o lume care sfârșește prin a îngloba spațiul (natura) și timpul (istoria). Lucrarea începe cu momentul în care acest progres s-a desăvârșit, când omenirea este într-o lume integral confecționată, lumea spiritului și a culturii. La celălalt capăt – momentul în care spiritul revine asupra lui însuși și se produce drept cunoaștere de



sine. *Cartea este locul în care istoria concretă a oamenilor cugetă asupra ei înseși, capătă conștiință de sine, devenind istorie scrisă.*

Nu este o simplă colecție de fapte, ci o „*cunoaștere absolută*", descrisă în ultima parte a lucrării, care enunță *coincidența dintre ființă și cunoaștere*. La Hegel, ființa încetează de a fi identificată drept esență sau substanță transcendentă a cunoașterii – nu există nimic altceva decât ceea ce a fost („Wess en ist was gewesen ist"). *Ființa nu este un dat, ci produsul cunoașterii, adică al Spiritului.* „Doar spiritualul este realul efectiv" (Prefață de *Fenomenologia spiritului*). *Prin concept, omul revelează ființa fiindului.* Dincolo de *concept*, natura nu este nimic altceva decât fapt brut de existență, ceva străin și mut. Pur exterior. Doar prin medierea cunoașterii ne este revelată intimitatea ei și ajungem la ființa lucrurilor. Înțeleasă însă din interior, interiorizată prin conștiință, ea încetează de a mai fi o alteritate a Spiritului, pentru a se identifica cu el. Prin reconcilierea ființei și limbajului, subiectivității și obiectivității, *fenomenologia* hegeliană este o *ontologie*. Dar totalitatea, *substanța*, ființa de astă dată, este Spiritul care se înțelege pe sine însuși într-o mișcare prin care se recunoaște în exterioritatea spațiului și timpului istoric. El este cunoaștere riguroasă, „absolută", deci, care se autodetermină, adică forma și conținutul a ceea ce cunoaște. Doar atunci, în revenirea cunoașterii asupra ei înseși, omul atinge satisfacția (Befriedigung), o plenitudine pe care o absoarbe din conștiința de sine. Seninătate a înțeleptului care poate să închidă cartea.

Spiritul capătă la Hegel un dublu sens. Mai întâi, este o caracteristică a naturii omului („A gândi, a gândi că este un Eu, iată în ce constă esența naturii omului"). Considerat astfel, omul ignoră imediatul natural, simpla coincidență cu sine însuși – el este reflexivitate. Într-o altă accepție, Spiritul desemnează totalitatea realizărilor culturale ale omului – materiale (urmele muncii prin care a transformat natura) și simbolice (arta, religia, știința, dreptul, morala). Dinspre primul către cel de-al doilea sens, este o mișcare de exteriorizare a gândirii, care iese din ea însăși pentru a se realiza în universul natural.

Căci pentru Hegel, gândirea nu este doar reprezentare, interioritate ferecată care refractă spectacolul lumii. Doar cu acest înțeles, ea nu este nimic, este pură virtualitate, fixată de o veche *dihotomie*, enunțată în

diferite moduri: interior/exterior; gândit/real. Gândirea nu există decât în măsura în care se exteriorizează. Cu acest preț, devine efectivă, încetând de a fi simplă certitudine lăuntrică, pentru a se obiectiva în lucrurile pe care le-a transformat. Astfel, ea se afirmă în exterior, devenind dintr-o dată ceva diferit de ea însăși – este procesul denumit și *alienare*. Este o mișcare prin care subiectul se scindează, iese din sine pentru a se lansa în obiect și a se opune sieși. Este momentul Muncii, concept unificator care înglobează activitatea simbolică și materială a omului, activitate de negare a datului imediat (obiectivitatea naturală).

Astfel, fără știrea ei, realitatea umană se desfășoară în domeniul Spiritului, debordând în activitatea necontenită și creatoare care produce o lume istorică, înglobând mediul fizic și denaturându-l. Astfel, ea este rezultatul acestui proces de denaturare a propriei naturi, iar nu un dat imediat și permanent. *Autoproducere a ei înseși*. De acum, sarcina fenomenologică devine limpede: ea presupune descrierea – parcurgând toate modalitățile culturale – a acestui proces prin care omul ca Spirit se manifestă în lucrările lui materiale și simbolice, sesizarea, dincolo de succesiunea lor, a firului roșu ordonator. Căci cronologia disimulează o logică, cea a autodezvoltării Spiritului, subiect și, totodată, substanță a istoriei. *Iar această mișcare se confundă cu cea a adevărului*. Acesta încetează, la Hegel, să sălășluiască într-un altundeva ideal (inteligibilul platonician, sfera numenului, a lucrului-în-sine, kantian), să constituie o normă atemporală – adevărul este o devenire istorică.

## 2. Idealismul hegelian

*Fenomenologia spiritului* va fi, așadar, *un demers retrospectiv*, care descrie formele sub care adevărul s-a manifestat succesiv – forme teoretice (filosofia, știința, religia) și practice (morala, dreptul, politica), primele condiționându-le pe cele din urmă -, fiind tot atâtea moduri în care oamenii, în fiecare moment al istoriei lor, și-au reprezentat adevărul. Acesta a îmbrăcat forma suprasensibilului la Platon, a divinului în lumea medievală sau a inaccesibilului lipsit de speranță la sceptici. Și în fiecare dintre aceste cazuri – separat de realitatea istorică, ca și cum adevărul s-ar sustrage de la străduințele Spiritului. Or, pentru Hegel, nu există adevăr decât prin și pentru Spirit și, prin ridicarea omului ca și conștiință, se



pune problema adevărului și el capătă un sens. Numai și numai în domeniul Spiritului.

La origine, realitatea umană se înaltă față cu o exterioritate mută și străină a naturii, pe care nu o percepe decât prin senzații – ceea ce Hegel numește „certitudinea sensibilă“, prim stadiu imperfect de cunoaștere. Progresiv, omul va întreprinde, prin intermediul filosofiei și științei, o altă cunoaștere a naturii, reducând neliniștitoarea ei stranietate – este al doilea moment, cel al „percepției“. Omul interiorizează exterioritatea naturală, depășind simpla impresie sensibilă, dând lucrurilor calități stabile, măsurându-le, punându-le în relație.

Se constituie o cunoaștere care tinde către universal. În sfârșit, coincizând cu apariția științei moderne, „înțelegerea“ împlinește mișcarea de interiorizare, sfâșiind unitatea aparentă a realului, distingând ceea ce există de ceea ce pare, punând în lumină legile care guvernează fenomenele, structura matematică a realului.

Știința este, așadar, mișcarea prin care Spiritul descoperă adevărul naturii. Adevărul nu este în natură, ci în afara ei, în Spiritul care o gândește și o stăpânește. Și invers, ea nu este o alteritate a Spiritului, ci spiritul în ipostaza în care se ignoră, somnolând cufundat în multiplicitatea fenomenelor. *Sfârșitul unui dualism care opunea spiritul și natura, subiectul și obiectul, interioritatea și exterioritatea.* Cunoașterea este mai mult decât o reflectare, decât o modalitate a vieții subiective, ea este procesul prin care natura este pusă în lumină în interioritatea ei și accede astfel la veritabila obiectivitate, prin care natura devine Spirit. Astfel, în *Enciclopedia științelor filosofice*, Hegel avea să noteze:

> *Pentru noi, spiritul presupune natura, al cărei adevăr este și, prin urmare, și principiul ei absolut prim.*

De aici, rolul determinant al limbajului în demersul hegelian. În și prin „logos“ primește natura, și în general orice experiență, adevărul. Elaborând concepte, sisteme de gândire, omul smulge fenomenele din mutismul lor, pune în legătură ceea ce era mai înainte dispersat, dă, datorită puterii cuvintelor, o dimensiune universală singularității lucrurilor. În acest sens, limbajul este o suprimare a lumii sensibile, o elevare a ei într-o sferă secundă, cea a spiritului. Numind lumea ca în Geneză,

omul face mai mult decât să și-o apropríe, el o revelează. Căci, în limbaj, realul devine ceva mai mult decât o succesiune de aparențe confuze și contradictorii; realitate nu în ipostază de dat, ci de devenit, la capătul unui travaliu eroic al gândirii. Realitate care se împlinește ca „idee“, adică „conceptul și realizarea sa“. Astfel, conceptele fizicii sunt cele care spun existența naturii, iar fără ele, aceasta nu este, la drept vorbind, nimic, numai acestea sunt cele care fac posibilă stăpânirea fenomenelor: Omolog spiritului, „logosul“ *întâmpină adevărul, este locul de constituire a lui și în momentul cunoașterii, care îmbracă întotdeauna modalitatea limbajului, se împlinește existența.* Existent care nu definește o substanță, ci un proces, existent al lucrurilor devenite limbaj la capătul unei istorii care este cea a gândirii ce se înțelege pe sine însăși în ceea ce îi era la început cel mai străin – natura și istoria. Gândire care se descoperă, în ultimele pagini ale *Fenomenologiei spiritului*, la sine (*bei sich*) în sânul unei lumi naturale și istorice pe care a modelat-o și a elucidat-o.

## 3. O filosofie a istoriei

### a) „Ochiul conceptului“

Hegel a dezvoltat filosofia sa istorică într-o serie de cursuri ținute la Berlin, între 1822 și 1828, și publicate în Franța sub titlul *Prelegeri de filosofia istoriei*, *Rațiunea în istorie* constituind introducerea la aceste cursuri. Ansamblul se deschide cu o precizare care definește demersul hegelian: nu este vorba de povestirea unor evenimente în felul în care o face un martor – ceea ce este denumit de Hegel „istorie originală -, nici de a considera trecutul din punctul de vedere al istoricului profesionist care se străduiește să analizeze cauze și consecințe – ceea ce este denumit „istorie reflectată“ -, ci de a aborda istoria, pe de o parte, ca totalitate, pe de altă parte, dintr-un punct de vedere filosofic, adică de a înțelege istoria din perspectiva rațiunii. Aceasta înseamnă a depăși „suprafața lucrurilor pentru a pătrunde dincolo de aparența pestriță a evenimentelor“, pentru a privi trecutul nu ca loc al contingentului, ci ca loc al unei raționalități în acțiune, care explică succesiunea aparent fortuită a evenimentelor, pentru a arăta că tot ceea ce a fost trebuia să fie în mod necesar, că tot ceea ce a fost se supune unui sens, în dubla accepție a termenului, sens



care le scapă actanților. Că timpul istoric se confundă cu dezvoltarea Rațiunii.

Nu este aici un nou avatar al Providenței creștine – sensul pe care îl dobândește istoria nu vine din exterior, de la o transcendență divină, ci *din interior*. Raționalitatea care o susține și o organizează se construiește în mod subteran în chiar cuprinsul istoriei, în pofida aspectului anarhic. Ideea că „Rațiunea guvernează lumea“ este supoziția pe care o presupune orice aplecare filosofică asupra istoriei, fără de care ea s-ar reduce la un haos de evenimente pus în mișcare de pasiuni individuale. Supoziția se naște dintr-o convingere, dintr-un pariu optimist al lui Hegel, pentru care istoria are un sens, precum și dintr-o urgență – aceea de a oferi contemporanilor săi, confruntați cu o extraordinară accelerare a timpului istoric și cu violența războaielor și a revoluțiilor europene, o coerență. De unde, formularea celebră:

> *Faptul prim pentru filosofie este Spiritul însuși al evenimentelor, Spirit care le-a produs, căci el este Hermesul, cârmuitorul popoarelor (Rațiunea în istorie).*

Pentru Hegel, o asemenea certitudine se sprijină pe o evidență pe care i-o furnizează cercetarea evoluției evenimentelor: la origine se află universalitatea violenței, cea care dă naștere societăților antice, clădite, fără excepție, pe baza sclaviei. Societăți în care statutul de om nu este recunoscut decât unei fracțiuni a indivizilor. La celălalt capăt, de sosire în acel început de secol al XIX-lea, umanitatea asistă la apariția unui stat care recunoaște libertatea și egalitatea tuturor membrilor săi. Este un stat constituțional, întemeiat pe drept, în care raporturile antice de dominare sunt înlocuite cu raporturi contractuale între indivizi liberi. Schematizând, între cele două extremități, un moment neașteptat pentru destinul omenirii – creștinismul, care a afirmat cel dintâi egalitatea sub raportul valorii între toți oamenii, grăbind sfârșitul sclaviei. În fond, cu toată suferința oamenilor, fără vrerea lor, s-a edificat ceva asemenea unei lumi raționale și libere.

Istoria și întregul ei cortegiu de erori va fi deci tot acel timp cât îi va fi trebuit omenirii *să depășească violența și să-și regleze prin intermediul dreptului existența.* Adevăratul conținut al istoriei umane în această

constă: apariția statului modern, ale cărui fundamente sunt libertatea și egalitatea. Un stat în care existența omului este în sfârșit conformă cu esența omului, libertatea.

## b) Periodizarea istoriei

*Deoarece se confundă cu conținutul ei adevărat, adică statul, istoria omenirii nu începe decât o dată cu acesta.* Societățile fără stat, primitive sau preistorice, organizate în familii, în clanuri, în triburi, rămân în cea mai mare parte în afara evoluției. O dată cu nașterea primelor state, omul accede la o primă formă de recunoaștere, prin cerințe, reguli și legi care îi definesc și îi organizează existența. Așadar, istoria începe cu primele imperii orientale (China, Persia, India, Egipt). Statul îmbracă aici o formă patriarhală și „teoretică“ și este întruchipat de un stăpân. Individul nu este recunoscut ca o voință liberă, fiind subordonat puterii nelimitate și arbitrare a împăratului.

Cu Grecia, pentru care Hegel a nutrit o mare admirație, istoria iese din copilărie pentru a păși în adolescență - „este domnia frumoasei libertăți“ (*id.*). Statul se confundă cu cetatea, viața membrilor săi este una cu cetatea, omul grec este cetățean, „Zôon politikon“. *Subiectivitatea ignoră conflictul cu obiectivitatea reprezentată de cetate.* Dar nu a atins gradul de veritabilă autonomie, individul ca atare, cu bogăția lui interioară, cu puterea de a se autodetermina, nu există încă, iar viața lui individuală se amestecă cu viața etică colectivă.

La Roma se schimbă ceva: *viața individuală este pusă în slujba unui scop universal – imperiul.* Este „vârsta virilă a istoriei“. Bucuria grecească s-a pierdut, viața cetățeanului este orientată în întregime către un scop care o depășește și pentru care este făgăduită – sub forma „serviciului către stat“. Este un timp al „muncii aprige și grele“. Statul este scopul afirmat ca absolut și universal, pentru care individul trebuie să se sacrifice. În schimb, primește personalitate juridică (dreptul roman), care îi conferă particularității sale o valoare universală. Dar, în paralel, nu este recunoscut decât sub forma dreptului de proprietate, iar nu ca individualitate morală și liberă.

Îi va reveni „lumii germanice“, trecând prin creștinism, sarcina de a *înfăptui reconcilierea între universalitatea statului și singularitatea subiectivă.*



Cu el, istoria ajunge la „bătrânețea Spiritului“. Creștinismul a afirmat valoarea infinită a persoanei (depozitară a luminii divine) și, plecând de aici, egalitatea tuturor oamenilor. Simultan, subiectivitatea se despică, capătă conștiință de sine ca valoare infinită, deoarece ea reunește și natura umană și pe cea divină. Ea apare ca ceva care necesită recunoaștere universală și se obiectivează în realitatea istorică. Medierea o va împlini Biserica, prima formă religioasă de stat, care este diferită de statul secular – opoziție ce se traduce prin „dă Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu“; sunt două principii care vor fi reunite în Sfântul Imperiu Romano-German sau în monarhiile absolute și care se vor împlini în statul apărut după Revoluția franceză, care recunoaște individul ca personalitate juridică și, totodată, morală.

## c) Limitele filosofiei hegeliene a istoriei

Bogăția erudiției hegeliene, fascinația pe care o trezește o asemenea ambiție totalizatoare nu exclud dificultatea pe care o ridică proiectul. Mai întâi, *demersul retrospectiv* de interpretare a trecutului pleacă de la o presupunere care poate fi contestată, și anume că statul, în forma lui occidentală, constituie alfa și omega istoriei omenirii, respingând în afară popoare întregi, cum ar fi cele din Africa, „ținuturi închise în ele însele, aparținând vârstei copilăriei, care rămân în afara luminii istoriei conștiente, învăluite în negura nopții“ (*id.*). Apoi, *concepția lui Hegel este îngust etnocentrică* – el afirmă că „istoria universală se deplasează de la Est la Vest, Europa fiind punctul de sosire, iar Asia - începutul acestei istorii“ (*id.*). *Istoria filosofică a lui Hegel confundă cele două sensuri ale cuvântului istorie* (evenimente trecute și relatarea acelor evenimente) și nu reține, în versiunea ei, decât acele popoare care, datorită scrierii, au avut o istoriografie. În sfârșit, este o *descifrare în care este sacralizat statul-națiune* cu care este Hegel contemporan, ca și cum acesta nu ar fi fost și o structură de control și de aservire a indivizilor, cu tot caracterul lui juridic.

# 4. Filosofia hegeliană a dreptului

## a) De la necunoaștere la recunoaștere

Nimic nu a scăpat curiozității enciclopedice a lui Hegel. Nici măcar dreptul, o materie de strictă specialitate, pe care el o abordează din perspectivă filosofică. Publicată, în 1821, la Berlin, lucrarea *Principii de filosofia dreptului* nu este o trecere în revistă a diferitelor sisteme și teorii juridice, nu este nici opera unui istoric ori a unui comparatist. Scopul lui Hegel este de a *gândi esența dreptului*, adică, în egală măsură, obiectul lui (la ce se referă dreptul?), conceptul lui (ce trebuie să fie dreptul pentru a nu-și trăda esența?) și aplicarea concretă în realitatea istorică. Sarcină consemnată încă din Introducere: „Dreptul are ca obiect ideea de drept, adică conceptul și realizarea lui". Obiectul este afirmat direct: „voința liberă", iar destinația lui - libertatea - decurge din aceasta, căci „sistemul dreptului este imperiul libertății realizate". *Dreptul este medierea prin care vrerea încetează să mai fie o simplă pretenție particulară* (a face ce vrei), *pentru a deveni un drept*, adică să fie recunoscut de toți membrii unei comunități, recunoașterea însemnând aici autorizarea și garantarea prin legi care dau consistență și obiectivitate vrerii. Numai în cadrul dreptului, voința se poate exterioriza, se poate manifesta efectiv în lumea reală, *încetând de a mai fi doar simplă vrere, pentru a deveni putere* (în dublu sens, posibil și permis). Departe de a fi o limitare a libertății, dreptul este realizarea acesteia. Dar o asemenea posibilitate nu există decât în sânul unui stat întemeiat pe drept, adică pe recunoașterea voinței libere, și care își asumă aplicarea legii, deci a pedepsei. Astfel, Hegel scrie: „Statul este realitatea în act a libertății concrete".

Reflecția asupra dreptului este strâns legată de tema luptei pentru recunoaștere, tratată mai întâi în *Fenomenologia spiritului*. Umanitatea se ivește din noaptea animală prin lupta a două conștiințe. Două conștiințe care sunt, totodată, două voințe și care, pentru a se afirma, se opun. Amândouă urmăresc același lucru: să fie recunoscute drept conștiințe. Căci pentru un om, a fi înseamnă a fi recunoscut. Dar lupta se termină cu un impas și o amăgeală. O recunoaștere în sens unic care rezervă umanității doar una dintre conștiințe. Voința stăpânului care nu obține decât un simulacru de recunoaștere, căci aceasta a fost extorcată.



Deci nu o bunăvoință, ci o voință îngenuncheată. Astfel, la origine, când se întemeiază istoria și umanitatea, există voința care se caută în altă voință. Dar, în definitiv, *ce vrea voința? Voința. O altă voință, voința altuia.* Dar voința nu merită să fie astfel voită de altul.

Aici intervine *dreptul, mediere între voințele antagoniste*, care înțelege să depășească violența. Legea este contrariul violenței, ocolișul (iscusință a rațiunii) pe care îl face voința pentru a se afirma durabil în lume, pentru a accede la o recunoaștere de către toți, pentru a ieși din pretenția ei solitară. Voința vrea, așadar, legea, dar nu știe acest lucru. Îi va trebui întreaga istorie pentru a dobândi conștiința de sine, pentru a înțelege că nu poate să existe decât dacă este recunoscută. Recunoașterea marchează trecerea voinței de la singularitate la universalitate, de la fapt la valoare. În legea care își afirmă ca principiu voința liberă, voința fiecăruia are valoare pentru toți. *Prin ea, voința particulară devine pentru toți ceilalți o datorie.* Dreptul este chiar prin aceasta necesitatea voinței.

## b) Istoria filosofică a dreptului

Astfel, *o dată cu instaurarea dreptului, căruia i-a dat naștere Revoluția franceză, voința se împlinește ca libertate conștientă de sine.* Dar era nevoie de întreaga istorie pentru a se ajunge aici. Pentru a înțelege geneza dreptului, Hegel elaborează un decupaj tripartit: *drept abstract, moralitate subiectivă, moralitate obiectivă.* Fiecare corespunde unui moment al voinței și se subdivide în trei timpi. Primul corespunde recunoașterii proprietății private. Apare în lumea romană. Este momentul în care voința se manifestă afirmându-și dreptul asupra lucrurilor. Proprietatea include contractul, care face posibile coexistența proprietarilor și schimbul de bunuri în spațiu și timp. Dar iată că delictul și sancțiunea care i se aplică fracturează eșafodajul: inculpatul cere să fie judecat ca subiect liber și responsabil, în raport cu intenția lui, cu mobilurile lui, și nu în funcție de obiectul furat. Și aceasta deoarece voința nu se identifică nici cu posesiunea, nici cu non-posesiunea, ea conține o determinare mai elevată: interioritatea.

Se ajunge atunci la „morala subiectivă" (Moralität). *Accentul dreptului se deplasează de la lucru la persoană, centrându-se asupra persoanei în ipostaza de sursă a acțiunii.* Persoana va fi deci judecată în funcție de

actele, de intențiile, de mobilurile sale. Este al doilea moment al voinței, când ea se întoarce în sine, smulgându-se din lumea lucrurilor.

Din punct de vedere filosofic, această etapă corespunde cu elaborarea conceptului de liber-arbitru, cu dezvoltarea reflecției morale centrate pe libertatea subiectului. Este un moment capital și crucial al interiorizării, în care conștiința se cufundă într-o mișcare de introspecție nedefinită. Din punct de vedere istoric, momentul corespunde cu dezvoltarea societății moderne, care destramă cadrele medievale și în care individul apare ca agent economic și subiect moral. Revoluție care este tradusă în plan filosofic în kantianism și ideologia romantică. Această a doua etapă a dreptului se descompune în trei secțiuni: „proiectul responsabilității“, „intenția și bunăstarea“, „binele și certitudinea morală“. În prima, dreptul judecă voința după consecințele acțiunii, în cea de-a doua în funcție de ce determină el (intenția), în cea de-a treia izbucnește contradicția între intenție și acțiune. Subiectul își revendică nevinovăția în numele purității intenției.

*Ultimul moment este* „moralitatea obiectivă“ (Sittlichkeit), care va aduce deznodământul conflictului dintre acțiune – voința ca exteriorizare – și intenție – voința în forul interior –, sigură de dreptul său și care refuză asumarea actelor. El descrie existența voinței libere în statul modern și regrupează cele două etape anterioare. Recunoaște *omul ca fiind proprietar în sânul familiei, în sfera privată;* este prima secțiune intitulată „Familia“. *Dezvoltă drepturile omului în ipostaza de individ egoist,* care muncește și participă la schimburi în cadrul societății civile. Dar, odată recunoscut în privința posesiunilor, el va fi și în privința acțiunilor.

*Ultima secțiune, „Statul“, îl ridică la rangul de cetățean; este momentul universalului:* omul nu mai este afirmat doar drept cel care posedă și cel care face, ci în ființa sa. Doar în ipostaza de cetățean al unui stat, ajunge omul la libertatea cu adevărat universală, ajunge să fie recunoscut pentru ceea ce este, iar nu pentru ceea ce are sau pentru ceea ce face. Este o libertate care trece granițele familiei sau clasei sociale. Statul reunește voințele separate ale proprietarilor și pe cele conflictuale ale indivizilor antrenați în concurența economică. În serviciul statului, războiul fiind momentul său culminant, voința își înalță caracterul particular la rang universal și se contopește cu toate celelalte voințe.



## 5. Estetica hegeliană

### a) Arta are o istorie

Reflecțiile lui Hegel despre artă s-au produs în cursurile de filosofie ținute la Berlin, între 1820 și 1829. După moartea filosofului, ele au fost reconstituite de către foștii lui studenți, după notițele luate și au fost publicate sub titlul *Prelegeri de estetică*. Demersul hegelian, spre deosebire de cel al lui Kant, este net istoric, constituind o ruptură față de tot ce a constituit obiect de reflecție estetică anterioară, adică analiza criteriilor Frumosului. El nu scrie însă o istorie a artei în care să descrie succesiunea curentelor și operelor. A afirma că arta are o istorie, înseamnă a-i pune în evidență caracterul esențial istoric - și anume apariția, dezvoltarea, dispariția - a constata că Frumosul nu este un ideal atemporal, ci o formă tranzitorie, variabilă în funcție de civilizații, că sensul operelor nu se împlinește decât în cadrul acestei istorii din care fac parte.

Dacă Frumosul, eternul obiect al artei, este istoric, înseamnă că reprezintă o formă și unul dintre momentele unui proces mai profund – dezvoltarea Spiritului, altfel spus, a Absolutului sau a adevărului în lume.

> *Într-adevăr, în artă nu este un simplu joc neînsemnat ori agreabil [...], este vorba despre Absolutul în sensibil și în real, de concilierea lui și cu unul, și cu celălalt, despre manifestarea adevărului a cărui esență nu este epuizată de istoria naturală.* (Estetica)

Arta este mai întâi muncă, adică negativitate prin care omul transformă materia pentru a o idealiza, punându-și propria pecete asupra ei. Astfel este apărută din activitatea necontenită a Spiritului care umanizează Natura. Prin frumusețe, Spiritul se autocontemplă și se bucură de propria lucrare. Arta este, așadar, o formă de mediere prin care spiritul se autodomină.

Este doar o etapă. *Deasupra ei se situează religia,* care conduce Spiritul către sine însuși, atingând astfel o nouă treaptă a adevărului – interioritatea, în timp ce arta este în întregime aplecată spre exterioritatea naturală, pe care o sublimează. Dar în experiența religioasă, spiritul se află în legătura lui cu divinul, afirmându-și esența sau adevărul în exte-

riorul său, în zeitate. *Va fi rolul filosofiei să depășească acest mecanism al necunoașterii, dându-i Spiritului propria esență, deoarece în filosofie spiritul atinge nivelul maxim de conștiință de sine – subiectivitate liberă care se gândește la ea însăși și își este propriul conținut. Numai filosofia poate să dea seama de artă, de adevărul acesteia – acela de a fi gândirea care se caută în trăsăturile frumosului.* *Iar arta moare, cedând locul esteticii, care elucidează conținutul experienței estetice.*

### b) Periodizarea artei

Arta are o istorie care reproduce decupajul istoriei universale. *Lumii orientale îi corespunde „arta simbolică"*, dominată de arhitectură. Se caracterizează prin monumental și absența reprezentării umane. Întruchipează luxurianța naturii, dar nu cunoaște conținutul artei: subiectivitatea liberă. Egiptul pecetluiește sfârșitul acestui moment prin piramidă, ce adăpostește secretul căruia îi dă târcoale arta, reprezentat de cadavrul mumificat: interioritatea. *Urmează Grecia, care inaugurează „arta clasică"*, a cărei formă majoră de exprimare este sculptura. Acum, figura umană devine conținutul reprezentării estetice. Arta se însuflețește, ochii închiși ai vechilor statui arhaice, „Kouros", se deschid, lăsând să se întrevadă dimensiunea spirituală a omului.

*„Arta romantică" cuprinde Occidentul creștin*, de la lumea medievală la secolul al XIX-lea. Va cunoaște succesiunea a trei genuri majore: pictura, muzica, poezia. Prima se eliberează de constrângerile spațiale construind un spațiu al iluziei care dublează aparența exterioară. Prin portret scrutează lăuntricul și enigmaticul. *Muzica marchează o etapă nouă: eliberându-se de spațiu, ea se desfășoară în timp*, suprimând orice formă de dependență față de exterioritate prin abolirea reprezentării vizuale. Adresându-se auzului, ea pătrunde mai profund în intimitatea personală. În sfârșit, poezia – noțiune care desemnează toate speciile literare – desăvârșește mișcarea spre interioritate a artei, operând cu ceea ce constituie esența subiectivității, adică limbajul. Prin poezie, spiritul se întoarce la sine. Într-un fel încă imperfect, sub forma figurativă, a metaforelor, a simbolurilor din care se urzește literatura.

*Prin estetică, arta accede la autocomprehensiune* – estetica este „spiritul frumosului care se înțelege pe sine însuși" (*id.*). Ajunsă în acest



punct, nu mai există nici o rațiune de a fi a artei, și Hegel afirmă că, pentru noi, arta rămâne, din perspectiva destinației ei supreme, de domeniul trecutului.

### c) Măreția și limitele esteticii hegeliene

Hegel *scoate reflecția asupra artei de sub puterea dogmei imitației*, apropie arta de istorie, străduindu-se să o gândească în legătura ei organică cu viața materială și simbolică a oamenilor, văzând în artă o manieră prin care oamenii și-au reprezentat ceea ce li s-a părut adevărat în clipele trăite și în ei înșiși.

Totuși, trei aspecte i se pot reproșa. Întâi, *raționalismul limitativ* care elimină din artă violența, lipsa de măsură, care se manifestă în creație, ca partea ei blestemată, în care însă Nietzsche, la nivelul dionisiacului, va vedea fondul însuși al operei de artă. Este o Estetică a refulării, care subordonează arta unei rațiuni imanente. Al doilea reproș vizează *istoricismul*, care supune succesiunea operelor unui progres ce culminează cu Spiritul devenit conștient de sine. În sfârșit, *etnocentrismul* neiertător, care îl face pe Hegel să considere arta occidentală ca fiind împlinirea unui proces cumulativ.

## Concluzie

Înrâurirea lui Hegel asupra gândirii germane va fi decisivă și toți filosofii care i-au urmat s-au raportat la opera lui; mai mult sau mai puțin critic. De altfel, foarte curând, ei aveau să se divizeze în două curente: unul conservator, strâns legat de regimul prusac și, mai ales, de monarhia lui Frederic Wilhelm al IV-lea, celălalt *liberal*, format din „tinerii hegelieni", reuniți în jurul revistei *Analele de la Halle*, fondată în 1838. Din „stânga" hegeliană făceau parte, printre alții, Bruno Bauer, David Strauss, Feuerbach și tânărul Marx. Acești tineri erau atrași nu atât de lectura conservatoare a operei maestrului, înclinată să favorizeze tematica statului puternic, a cărui încarnare istorică era monarhia prusacă, cât mai cu seamă de viziunea progresistă asupra istoriei, de metoda dialectică (mijloc de a înțelege realitatea istorică), de demontarea iluziei religioase (Feuerbach va publica *Esența creștinismului* în 1841).

Curând hegelianismul va trezi opoziția violentă a unor gânditori

precum Max Stirner (lucrarea sa *Unicul și proprietatea*, 1845, este apolo-
gia individului și combate reducerea sa la înregimentarea în sistem) sau
danezul Kierkegaard (care dezvoltă o filosofie a existenței și a impor-
tanței individualității ce nu poate fi redusă la marile totalizări hegeliene
– sau-sau, care apare în 1843). Va urma marea polemică a lui Nietzsche,
care atacă istoricismul în a doua dintre *Considerațiile inactuale* (1886).
Marea ruptură față de hegelianism va veni o dată cu *Ideologia germană*,
publicată de Marx în 1845. El denunță idealismul doctrinei, îndemnând
la depășirea viziunii pur speculative a realității, demontând ficțiunea
identității dintre istoria umanității și devenirea „spiritului“. Contrar
filosofiei germane, care coboară din cer pe pământ, aici urcăm de pe
pământ în cer, remarcă Marx, într-o formulare – devenită celebră.

## B. Marx și materialismul istoric

### 1. Tânărul Marx sau Marx, criticul lui Hegel

Născut în 1818, în Trier, Renania, Marx are optsprezece ani când vine
la Berlin pentru a studia filosofia la Universitatea unde Hegel a deținut
vreme de treisprezece ani, între 1818 și 1831, Catedra de filosofie.
Impresionat de mișcările muncitorești din 1832 și 1834, din Franța, de
mișcarea chartistă din 1842, în Anglia, și de revolta țesătorilor petrecută
în același an în Silezia (vezi poemul lui Heine), Marx se va detașa curând
de hegelianismul dominant, devenit, după moartea maestrului, filosofia
oficială a regimului. În 1844, el publică *Problema evreiască*, prima
schițare a perspectivei revoluționare. Simultan redactează *Contribuții la
critica filosofiei hegeliene a dreptului – Introducere*, în care își afirmă
clar poziția împotriva idealismului hegelian, care reduce istoria omenirii
la evoluția procesului Spiritului absolut, iar acest proces, la exteriorizarea
ipostazelor Conceptului. În paralel, *va demonta mistificarea dreptului*,
instrument de dominare socială, aflat în mâna burgheziei pentru a-și
pecetlui supremația. În sfârșit, *el critică adevăratul cult pentru stat*,
arătând că statul, departe de a fi o mediere cu valoare universală care
contribuie la reconcilierea conștiințelor, nu este decât o birocrație în
serviciul clasei dominante.

În mod progresiv, interesul lui Marx se deplasează spre ceea ce îi



apare ca *secretul realității istorice*, și anume *alienarea economică*, a cărei
expresie juridică consacrată, o dată cu nașterea capitalismului, este
proprietatea privată. Tema constituie obiectul lucrării *Manuscrisele de la
1844*, care nu au fost publicate. Dar marea cotitură în gândirea lui Marx
este exprimată în *Ideologia germană*, redactată între 1845 și 1846, în care
dezvoltă idei deja expuse în cele unsprezece *Teze asupra lui Feuerbach*.
Marx reabilitează aici latura practică a activității umane – munca –, pe
care o privește drept activitatea majoră a realității omenești și a istoriei;
denunță ruptura instaurată de idealism între gândirea speculativă și
activitatea concretă a omului (doar practica este dovada adevărului – a
doua teză); plasează religia în adevăratul ei punct de origine, structura
socială, a cărei reflectare este („familia terestră este taina sfintei familii“ –
a patra teză); respinge noțiuni precum „individ“ și „esența umană“,
pledând pentru natura strict socială a omului („esența umană nu este o
abstracție inerentă individului luat aparte. În realitate, este un ansamblu
de relații sociale“ – a șasea teză); cere filosofiei să unească teoria și
practica pentru a transforma lumea (a unsprezecea teză).

În *Ideologia germană*, Marx cristalizează câteva concepte importante.
El se diferențiază net de Hegel prin felul în care definește omul, *plecând
nu de la conștiință, ci de la muncă*, activitate generică ce îl deosebește de
celelalte specii. Omul este ființa care își fabrică uneltele. Producând
pentru a se reproduce, omul se construiește el însuși ca ființă umană,
transformând natura și transformându-se și pe sine. Prin aceasta este o
ființă determinată istoric. *Realitatea umană nu există înaintea producției*,
ea decurge din aceasta, așa după cum tot ce numim real sau lumea
sensibilului nu este altceva decât rezultatul acestei activități productive:
„creația materială necontenită a omului [...] este baza întregii lumi
sensibile, așa cum există ea în zilele noastre“. Prin urmare, sensibilul nu
este un dat „direct al eternității“, ci un produs.

Tot astfel, gândirea, indiferent de formele pe care le îmbracă – reli-
gioasă, artistică, filosofică, morală, juridică -, nu este un mijloc autonom,
independent de practica materială a oamenilor, ci o emanație a acesteia,
„un produs social“ – adaugă Marx, o transpunere a conștiinței care
percepe aceste activități, a căror prelungire este.

*Formarea ideilor, reprezentărilor și conștiinței este mai întâi*

direct și indisolubil legată de activitatea materială a oamenilor, este limbajul vieții reale.

Pe scurt, o *ideologie* – adică o reprezentare întotdeauna condiționată de locul indivizilor în sfera de producție și, prin urmare, mereu limitată și parțială. Ceea ce face să-i apară lui Marx drept pură ficțiune concepția despre o gândire care atinge adevăruri universale, independente de realitatea concretă.

Marx produce o *răsturnare a hegelianismului* și de aici a idealismului; pentru a explica formarea ideilor, el nu pleacă de la acestea, ci de la realitatea istorică și socială care le-a produs. Lumea ideilor își pierde autonomia iluzorie, ea nu face decât să reflecte, în mod deformat, aproape halucinant, interesele, preocupările și lupta omului confruntat cu realitatea istorică.

Dar aceasta nu este haotică, ea se supune unei raționalități tehnico-economice – în procesul de producție, oamenii se împart în clase sociale antagoniste. Cauza acestei repartizări este *diviziunea muncii,* care îi separă treptat pe indivizi: bărbați și femei, lucrători intelectuali și lucrători manuali, cei care muncesc și cei care posedă unelte (mijloace de producție). Această divizare cuprinde întreaga arie a socialului și determină prăpastia dintre clase. La baza acestei divizări sociale nu stă competența sau opțiunea personală, ci constrângerea, care se întemeiază pe însușirea de către unii membri ai societății a rezultatului muncii altora. Mijloacele pot fi diferite: violență și forță fizică (sclavia sau aservirea), cucerire (colonialismul), legile pieței (salariatul modern). *Ideologia germană* descrie în mare formele succesive de dominație economică: sclavia antică, aservirea feudală, capitalismul. Materialismul lui Marx rezidă în primul rând în susținerea determinismului economic în evoluția istorică. O cauzalitate care nu are decât efecte economice, deoarece duce la separarea oamenilor în clase, „divizează societatea"; se răsfrânge în conștiința indivizilor. Clasa dominantă este aceea care, într-o perioadă determinată a istoriei, a știut să-și însușească roadele muncii unora și dispune, din această cauză, de putere materială. În același timp, ea dispune și de „mijloace de producție intelectuale" (școală, universitate, presă, justiție...). Expunându-și reprezentările, cunoștințele,



valorile, credințele, această clasă sfârșește prin a le impune prin forță sau fără știrea supușilor, ori chiar prin „colaborarea" acestora, contribuind prin aceasta la reproducerea ordinii existente, căci fiecare clasă își elaborează propriile reprezentări mentale care exprimă locul istoric pe care îl ocupă, interesele materiale pe care le are.

## 2. Capitalul

În *Capitalul,* Marx elaborează o teorie pe care o definește drept știință - materialismul istoric. Prima carte a lucrării este consacrată „dezvoltării producției capitaliste". Munca nu mai este abordată aici în dubla ei dimensiune, antropologică și ontologică, ci este privită în forma juridico-economică pe care o îmbracă în capitalism, aceea de *marfă.* În capitalism, munca se cumpără și se vinde ca oricare alt produs. Antreprenorul cumpără, muncitorul vinde. Liber, pentru că aservirea a fost abolită, acesta din urmă schimbă munca pe bani, adică pe salariu. Acesta ar trebui să acopere calitatea și cantitatea muncii care a constituit obiectul schimbului. Ca orice marfă, muncitorul are o *valoare*, a cărei expresie juridică este salariul, categorie-cheie în capitalism.

În realitate, este o nepotrivire între salariul primit și munca depusă. Primul nu acoperă decât în parte munca depusă, restul fiind extorcat, în mod invizibil, sub forma *supramuncii*, care constituie profitul capitalist - plus valoarea.

Practica nu este nouă, și societățile anterioare, din Antichitate sau feudalism, au practicat extorcări asemănătoare. *Noutatea ține de felul mascat în care se desfășoară acest proces.* Supramunca nu este la vedere, ca munca zilnică a sclavului sau corvoadele și dijma țăranului medieval, ea este *disimulată de paravanul legal și iluzoriu corect al salariului.* În spatele aparentei egalități a patronului și muncitorului, se cască o prăpastie de fond – primul deține mijloace de producție, al doilea are doar forța de muncă. În mecanismul salarial rezidă una din trăsăturile dominante ale lumii capitaliste.

Plecând de la aceasta, Marx enumeră caracteristicile acestui mod de producție: generalizarea formei-valoare, care se împarte în *valoare de întrebuințare* și *valoare de schimb* și antrenează schimbul de produse; caracterul universal pe care îl capătă banul ca echivalent abstract al

oamenilor și al produselor; generalizarea muncii pentru toți membrii societății, inclusiv femeile și, mai ales, copiii; tendința de sporire a numărului de ore de muncă; dezvoltarea mașinismului; diviziunea tot mai pronunțată a muncii. Demonstrația este susținută de numeroase mărturii, anchete, articole despre capitalismul englez și cel francez, aflate atunci în plin avânt.

Motorul acestui sistem este, după Marx, *antagonismul capital – muncă* întemeiat pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Această contradicție materială duce la împărțirea oamenilor în posesori și non-posesori de mijloace de producție, împingând mase de oameni mereu mai numeroase înspre zona salarială. Paradox tragic, în viziunea lui Marx, căci pe măsură ce oamenii domină tot mai pronunțat natura, datorită dezvoltării fără precedent a forțelor de producție, ei sunt deposedați de rodul activității lor, sunt transformați în proletari. Marx discerne la nivelul realității sociale *conflictul dintre nivelul de dezvoltare al forțelor de producție și cel al relațiilor de producție*, conflict care are drept bază juridică proprietatea privată. Acest conflict constituie, pentru Marx, germenii unei revoluții viitoare, al cărei scop este redistribuirea mijloacelor de producție în direcția punerii lor de acord cu dezvoltarea tehnicii.

În celebra *Prefață* a lucrării, *Contribuții la critica economiei politice*, Marx arăta că în *această contradicție* rezidă *dinamismul istoric*:

> *Într-un anumit stadiu al dezvoltării lor, forțele de producție materială intră în contradicție cu relațiile de producție existente sau cu ceea ce constituie doar o expresie juridică a lor relațiile de proprietate [...]. Atunci se deschide calea revoluției sociale.*

Marx era convins că acel moment venise deja, observând că proletariatul se organiza și își făcea, o dată cu Revoluția franceză din 1848, intrarea pe scena istoriei. În plus, remarcă Marx, tot mai mulți oameni sunt siliți să îngroașe rândurile proletariatului, fiind deposedați de unelte, fiind obligați să-și vândă forța de muncă, în timp ce un grup tot mai restrâns de capitaliști stăpânesc unelte, materii prime, fabrici. Acest antagonism duce la apariția a două clase pe care societățile anterioare nu le-au cunoscut: proletariatul și burghezia capitalistă. Sunt două clase aflate în conflict, pentru Marx, clasele neexistând unele în raport cu altele decât dacă între ele există un conflict. *Lupta nu este alimentată de*



*o decizie, ci decurge în mod necesar din divizarea în clase a societății.* Această divizare politică își are originea într-o contradicție materială, economică, în care sunt antrenați indivizii și care, fără știrea lor, le determină până și latura lăuntrică. Din această contradicție rezultă *specificul de clasă*, o realitate care depășește simpla apartenență sociologică la un mediu, angajând individul în ansamblul existenței sale. De aceea, pentru Marx, noțiunea de *om universal* este iluzorie, o abstracție precum cea din „Declarația drepturilor omului“ nu este decât o mistificare burgheză care maschează divizarea oamenilor, vehiculând ideea pretinsei egalități. Pentru Marx, omul nu este în primul rând „Om“, ci proletar sau burghez, angrenat într-o structură socială care determină și existența concretă, și mentalitatea indivizilor. De aici scindarea din fiecare om, care se simte fărâmițat între o existență socială preponderent marcată de suferință, legată de exploatare și care îi pare a avea caracter exterior, nespecific, și sentimentul că adevărata umanitate se află în altă parte.

Între aceste două trăiri, omul își simte propriul for interior divizat.

Îi revine revoluției rolul de a înlătura barierele, de a suprima clasele sociale, suprimând însăși baza lor – existența dublă a unui capital și a muncii -, de a reconcilia omul cu ceea ce constituie realitatea lui fundamentală de ființă istorică și socială. Revoluția va fi făcută de proletariat, clasa cea mai numeroasă, dar și clasa dezmoștenită, astfel încât poate să întreprindă emanciparea, care se va face nu în numele intereselor ori privilegiilor particulare, ci în numele universalului.

> *Numai proletarii de acum, care sunt total excluși de la orice manifestare de sine, sunt în măsură să ajungă la manifestarea de sine totală. (Ideologia germană)*

Desființând proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, proletariatul restituie întregii societăți uneltele și roadele muncii. Proletarul poate atunci să fie altceva decât depozitarul unei alienări (nici sufletul, nici corpul, nici timpul nu îi aparțin în societatea bazată pe exploatarea economică), poate să redevină ceea ce este la origine activitate generică a omului, și anume, manifestarea liberă a virtuților creatoare, motor al propriei evoluții.

## Concluzie

Prin multe din aspectele sale, gândirea lui Marx este tipică pentru epoca în care a trăit: concepția prometeică asupra omului angajat în lupta împotriva naturii, iluzia pozitivistă a determinismului istoric, pentru care istoria este un proces conflictual obiectiv, ce se desfășoară fără știrea oamenilor și asigură trecerea la o altă societate, *mesianismul revoluționar*, care perpetuează visul unei *escatologii* de esență religioasă, chiar dacă îmbracă formă laică.

*Înaintea lui Nietzsche și a lui Freud, Marx deschide porțile* către era *suspiciunii*, caracteristică pentru un nou demers filosofic. Pe de-o parte, *refuză universalitatea gândirii*, legând gândirea de condițiile care o produc, dezvăluind interesele și mizele pe care ea le disimulează, chiar și față de ea însăși, adică o zonă a negândirii care o mărginește și o determină. Pe de altă parte, subliniind dimensiunea istorică și materială a omului, Marx destramă imaginea moștenită de la umanismul occidental, aceea a unei esențe umane, independente de spațiu și de timp, și readuce omul la finitudinea lui.

Moștenirea lăsată de Marx este imensă, înrâurirea ideilor sale fiind determinantă pentru secolul următor. Este imposibil, în limitele acestei lucrări, a expune diversitatea marxismului, dar vom trece rapid în revistă câteva etape decisive: sinteza între hegelianism și marxism la maghiarul *Luckács* (*Istoria și Conștiința de clasă*, 1923), care va introduce noțiunea de reificare; *aportul leninismului* care dezvoltă mai ales reflecția asupra statului și cuceririi puterii (*Statul și revoluția*, 1917). Prin *stalinism*, gândirea lui Marx este transformată în pozitivism de joasă esență: istoria devine o succesiune liniară a modurilor de producție, iar statul – un instrument de teroare revoluționară. Adevărata înnoire a marxismului vine din Italia, prin figura istorică a lui *Gramsci*, care va aprofunda conceptul de ideologie. În Franța, *Althusser* va trezi marxismul din somnolența lui doctrinară (Vezi capitolul despre structuralism).

# Era suspiciunii: Nietzsche și Freud
## 1870-1914

În jurul anului 1880 începe să se contureze o imensă punere în cauză a fundamentelor filosofice și morale ale culturii occidentale. Două figuri se înalță deodată: Nietzsche și Freud. Primul lansează pe tărâmul filosofiei interogații ruinătoare care clatină înseși valorile metafizicii occidentale; al doilea, plecând de la o nouă înțelegere a subiectivității, fracturează certitudinile conștiinței, dând la iveală noțiunea de inconștient.

## I. Contextul spațio-temporal

### A. Contextul istoric

#### 1. Spațiul

În 1869, Nietzsche este numit profesor de filologie la Berlin. Aici redactează *Nașterea tragediei*, care apare în decembrie 1871. În 1876, părăsește Universitatea și întreprinde călătorii în Italia și în Franța. Încă de la începutul anilor '80 ai secolului trecut, este tradus în Franța de scriitorul Henri Albert, și gândirea lui are un impact rapid asupra vieții intelectuale de acolo; *Imoralistul*, scris de A. Gide în 1902, stă îndeosebi sub semnul acestei influențe. Sfârșitul lui tragic și prematur – se stinge din viață la 25 august 1900, după unsprezece ani de demență – este marcat de o deviere în gândire, pe care o aservește ideologiei național-socialiste, sub influența surorii sale, Elisabeta, care era căsătorită cu Förster, ideologul *pangermanismului*.

La rândul său, și Freud părăsește Viena pentru a se duce la Paris, unde asistă la cursurile ținute de Charcot la Salpétrière*, între octombrie 1885 și februarie 1886. Va reveni la Viena, unde în 1902 se înființează „Societatea psihanalitică“, care în 1908 număra deja treizeci și doi de membri și se bucura de ecou internațional.

### 2. Cadrul politic și social

Din punct de vedere politic, perioada este marcată de *avântul statului-națiune*: a treia Republică în Franța, realizarea unității germane în jurul lui Bismarck. În paralel, marile puteri europene se lansează într-o politică *de cuceriri coloniale*. De la războiul franco-prusac din 1870 la prima conflagrație mondială (1914-1918), perioada cunoaște zguduiri sângeroase, ce clatină valorile europene. În plan social, se afirmă *dominația burgheziei*, care se întemeiază pe dezvoltarea industrială și bancară, impunând dictatul și supunerea. În sfârșit, înfloresc *ideologiile revoluționare* socialiste și comuniste, propovăduind un egalitarism (atacat de Nietzsche) ducând la Revoluția din Octombrie. Freud, care își petrece cea mai mare parte a timpului la Viena, asistă la agonia *Imperiului austro-ungar*, descrisă de Musil în *Omul fără calități*, și la ivirea nazismului care, în 1938, îl va alunga din Austria.

## B. Condițiile culturale

### 1. Triumful pozitivismului

Perioada poate fi numită a *pozitivismului triumfător*, care își are punctul de plecare în scrierile lui Auguste Comte, întemeiate pe cultul pentru fapt și obiectivitate, pe încrederea în rațiune și progres. Taine va impune o metodă de investigare a acțiunilor omenești doar prin prisma caracteristicilor și a cauzelor lor. Renan va exprima convingerea că „știința este singura modalitate legitimă de cunoaștere“ (*Viitorul științei*, 1859). Simultan, Claude Bernard dezvoltă tezele asupra medicinei experimentale, iar Charcot, prin studiile lui despre isterie, deschide o altă cale pentru abordarea manifestărilor psihicului. Încă din 1859, Darwin,

* Spital parizian, cu clinică de boli nervoase – n. trad.



în *Originea speciilor*, produsese o bulversare a viziunii tradiționale asupra omului, înscriindu-l în evoluția speciilor animale, idee care pentru Freud echivala cu o „revoluție coperniciană“.

### 2. Pozitivismul în cultură

În domeniul esteticului, pozitivismul se traduce prin *apariția realismului și naturalismului*. Pe calea deschisă de Zola în *Romanul experimental* (1880), literatura adoptă un demers experimental, privind omul în interacțiune cu mediul lui, descriind determinările care-i guvernează comportamentul, reclamând pretenții de obiectivitate științifică. Artistul se vrea practician. „Trebuie avute în vedere fapte naturale, apoi schimbat mecanismul faptelor care acționează asupra lor prin modificări ale împrejurărilor și mediului“ – scrie Zola.

### 3. Contestări și respingeri

Dincolo de cultul pentru știință se profilează *linii de fractură*. Sfârșitul secolului este marcat de resuscitarea *catolicismului*, manifestarea misticismului și voga ocultismului – simptome ale unei nemulțumiri față de răspunsurile științei. „Știința și-a pierdut prestigiul, dar religia și l-a recâștigat în parte pe-al său“ – scria, în 1887, Brunetières într-un articol din prestigioasa *Revue des deux mondes*.

În plan estetic, *simbolismul va fi o contestare a naturalismului*, centrat asupra mediului ambiant și a concepției raționaliste asupra lumii. Ea se va face prin exaltarea subiectivității, prin explorarea visului și virtuților acestuia, prin descoperirea unui alt univers ascuns îndărătul aparențelor. În artele plastice – aceeași evadare într-un „dincolo“: G. Moreau în Franța, pre-rafaeliții în Anglia, L. Spillaert și J. Delville în Belgia dezvoltă o pictură onirică ori în care sunt înfățișate vechile mituri.

În literatură, Mallarmé face din poezie un domeniu sacral, capabil să exprime esența lucrurilor.

## Era îndoielii - de la Nietzsche la Freud (1870-1914)

| OPERE | VIAȚA CULTURALĂ | EVENIMENTE ISTORICE |
|---|---|---|
| 1844: se naște Nietzsche | | |
| | 1848: Chateaubriand, *Amintiri de dincolo de mormânt*<br>Sfârșitul romantismului | 1848: Revoluția din februarie |
| 1856: Se naște Freud | 1850: începutul curentului realist | |
| | 1856 Tocqueville, *Vechiul regim și Revoluția* | 1851: Al II-lea Imperiu |
| 1859 Darwin, *Originea speciilor* | 1857 Flaubert, *Doamna Bovary* | |
| 1869: Nietzsche, profesor la Bâle | 1867:Marx, *Capita[lul]* vol. I) | 1861-1865: războiul de secesiune<br>1864 prima Internațională |
| 1872: Nietzsche, *Nașterea tragediei* | 1872 Rimbaud, *Scrisorile vizionarului* | 1870: războiul franco-prusac |
| | 1874 Monet, *Impresie, răsărit de soare*<br>1877 Zola, *L'Assommoir*<br>1880 Rodin, *Gânditorul* | |
| 1885 Freud la Paris<br>1887 Nietzsche, *Genealogia moralei* | 1887 Mallarmé, *Poezii* | |
| 1888 Nietzsche, *Amurgul idolilor* | | |
| 1895 Freud, Breuer, *Studii despre isterie* | 1893 Ultimul volum al ciclului Rougon Macquart, deZola | 1893-1894: val de atentate anarhiste în Franța;<br>1894: Afacerea Dreyfus |
| 1900 Moare Nietzsche<br>1905 *Trei eseuri despre teoria sexualității*<br>1910 A 5-a prelegere de psihanaliză | 1897 Gide, *Les Nourritures terrestres* | |
| 1913 Freud, *Totem și Tabu* | 1913 Apollinaire, *Alcooluri* | 1914 începe primul război mondial |





# II. Nietzsche și critica adusă culturii

## A. O genealogie a valorilor

### 1. Ce valoare au valorile noastre?

Demersul lui Nietzsche vizează în primul rând valorile morale din cultura occidentală, în legătură cu care el emite întrebări tranșante: *Ce valoare au valorile noastre?*, dincolo de aceasta, el aplecându-se asupra ideilor fundamentale ale metafizicii și științei.

Pentru el, *ideile sunt doar judecăți de valoare*, nu reflectarea unor adevăruri sau realități; fiind produsul aprecierilor, estimărilor care re[z]ultă dintr-o selecție făcută dintr-un punct de vedere oarecare, departe de a aspira la pretenția de obiectivitate, ele nu fac decât să exprime interesele oamenilor angrenați în viața care îi înglobează. Ideile nu au nici caracter universal, nici caracter atemporal. De acum problema valorii valorilor trebuie să trimită la întrebarea: *cine vrea?* Ce voință se află la originea binelui, frumosului, adevărului? Nietzsche pulverizează caracterul absolut al idealurilor și ideilor. Relativism generalizat care face ca suspiciunea să se întindă asupra ansamblului discursurilor și practicilor pe care cultura le-a exprimat în legătură cu ea însăși. Acesta ar fi, în linii generale, „perspectivismul“ lui Nietzsche.

*Ideile și idealurile sunt „idoli“*, și filosoful le sondează în *Amurgul idolilor* prin lovituri de ciocan, asemenea medicului care, cu ciocănelul său, auscultă corpul bolnavului. În lume sunt mai mulți idoli decât în realitate – afirmă Nietzsche. A ausculta înseamnă a izbi pentru a auzi: filosoful se face medic și ascultă. Primatul auzului asupra privirii. Cultura trebuie ascultată, ideile și idealurile trebuie considerate semne, simptome, iar nu adevăruri.

### 2. Lupta împotriva nihilismului

Ceea ce caracterizează cultura occidentală este *nihilismul*, concept unificator care desemnează ansamblul metafizicii și cuprinde mișcarea prin care valorile care s-au impus de-a lungul istoriei au fost cele ale renunțării, deprecierii vieții. Umanitatea negându-se pe sine în beneficiul

idealurilor pe care le-a erijat drept absolute. În interiorul nihilismului se succed trei faze:

„*Nihilismul activ*“, care se naște o dată cu monoteismul evreu și creștin, ce a pus mai presus de om un Dumnezeu unic și omnipotent căruia trebuie să i se subordoneze viața. El se conjugă cu platonismul, care plasează adevărul dincolo de aparențe, într-o lume a suprasensibilului, viața nefiind decât un reflex palid al acesteia. Existența apare atunci prin prisma greșelii, este întinată de păcat, este funciar imperfectă.

Îi urmează, în iluminism, pregătit de Descartes, „*nihilismul reactiv*“, care operează o critică radicală a adevărului făurit de teologie și identifică adevărul cu explicarea rațională și științifică a lumii, dând seama de o viață care, sub alte forme, perpetuează mitologia adevărului. Acesta din urmă nu se afirmă în afara experienței, ci se identifică în sfera cunoașterii. Este triumful pozitivismului.

Sfârșitul secolului al XIX-lea este pentru Nietzsche momentul celei de-a treia etape a nihilismului, „*nihilismul pasiv*“. El corespunde intensificării pesimismului în Europa (pătrunderea filosofiilor orientale, sentimentul decadenței care cuprinde mediile literare și artistice, succesul lui Schopenhauer, manifestarea nihilismului în Rusia...). Este timpul neîncrederii, al scepticismului în privința valorilor, al dezgustului pentru viață și acțiune. Timpul „celui mai respingător dintre oameni“[1], *Zarathustra*.

## B. Procesul metafizicii

### 1. „Caracterul interpretativ a tot ceea ce se întâmplă. Nu există eveniment în sine“[2]

Lucrarea cuprinde o triplă critică de ordin genealogic: a cunoașterii, a subiectului, a moralei. Prima se regăsește mai ales în *Cartea filosofului* (lucrare neterminată care adună texte scrise între 1872 și 1875), *Știința voioasă* (1886), *Amurgul idolilor* (1888). Toate dezvoltă o demistificare a voinței de cunoaștere. *Ce este cunoașterea? Nu domeniul adevărului, ci*

1 Traducerile din „Așa grăit-a Zarathustra“ sunt reproduse după ed. a II-a a volumului apărut la Ed. Humanitas, 1996.
2 *Voința de putere.*



*o ficțiune*, care constă în a identifica realul cu discursul pe care cunoașterea îl emite în legătură cu el. Iluzie care crede că strânge în plasa conceptelor realitatea, nefăcând altceva decât să trimită la o interpretare a lumii, provenită dintr-o selecție parțială și părtinitoare a fenomenelor. Cunoașterea nu este niciodată altceva decât o modalitate a unei activități de evaluare făcute de om. Conceptul nu atinge niciodată obiectivitatea. Nu este decât transpunerea unui punct de vedere relativ la univers, expresia simbolică a felului în care universul ne afectează. „Ființarea și cunoașterea sunt sferele cele mai contradictorii care există“ – notează Nietzsche în *Voința de putere*. Iar conceptele nu sunt nimic altceva decât metafore (în sens etimologic - transfer de sens, și în accepție curentă - imagine).

Drama nu vine din activitatea științei, aflată sub puterea imaginarului - Nietzsche nu neagă aportul și interesul pe care-l prezintă descoperirile științifice -, ci din iluzia care-l împinge pe om să creadă în caracterul serios și veridic al cunoașterii. Uitând că știința nu este decât o fabulă, una dintre numeroasele povestiri posibile despre creație.

> *Așadar, ce este Adevărul? – întreabă Nietzsche. O multitudine mișcătoare de metafore, metonimii, antropomorfisme: adevărurile sunt iluzii despre care am uitat că sunt iluzii. (Cartea filosofului)*

Trei concepte majore susțin mitologia cunoașterii: *noțiunea de cauzalitate*, care supune multiplicitatea fenomenelor unei succesiuni lineare de cauze și efecte; simplificare abuzivă a complexității realului, ale cărei expresii ideologice sunt mecanicismul și idealismul. În strânsă legătură cu precedenta, este *noțiunea de finalitate*, care vehiculează o versiune laică a ideii de providență și gândește viața după schema progresului și a evoluției. Metaforă antropocentrică pusă în drepturi deja de Spinoza în *Etica*. „Noi am inventat noțiunea de sfârșit; în realitate, nu există sfârșit“, scrie Nietzsche în *Amurgul idolilor*. Al treilea concept este substanța (în sens etimologic, ceea ce se află sub lucruri, esența stabilă a acestora); a condus la sciziunea dintre ceea ce este și ceea ce pare, dintre esență și accidental.

În fizica secolului al XIX-lea, ea capătă forma „științifică“: atomul, ultim constituent al materiei, „arcă“, origine a universului.

Dincolo de iluzia cunoașterii, Nietzsche descoperă două lucruri: jocul *voinței de putere*, care se afirmă în stăpânirea omului asupra fenomenelor, dorința de a se liniști, reducând stranietatea terifiantă a universului, ireductibilitatea lui la cunoaștere. „A face ca ceva necunoscut să apară drept ceva cunoscut – iată ce ușurează și liniștește" (*Amurgul idolilor*). *Căci, pentru Nietzsche, lumea este un haos cu forțe instabile*, în continuă devenire, căreia omul nu poate niciodată să-i întrevadă, prin simplificări grosolane, decât suprafața – univers dionisiac, incomensurabil pentru rațiune.

## 2. Eroarea liberului-arbitru

A doua țintă a criticii lui Nietzsche este metafizica subiectului, din care decurge psihologia și care repetă aceleași limitări ca și știința. *Reducând subiectivitatea la simplitatea unei substanțe stabile, fundament al interiorității.* Prin aceasta se neglijează extraordinara complexitate a vieții lăuntrice, dinamismul, discontinuitatea ei și se introduce, cu orice chip, linearitatea și continuitatea - „în timp ce lumea interioară este plină de miraje, de puzderie de zburdălnicii" (*Amurgul idolilor*). Iluzia este alimentată de coincidența conștiinței cu sine însăși, pe care a afirmat-o Descartes. Or, aceasta nu știe niciodată că o părticică din lăuntrul nostru habar nu are de determinările care ne îndeamnă să gândim și să acționăm. „Conștiința noastră abia atinge suprafața. O sumedenie de lucruri scapă privirii noastre", amintește *Știința voioasă*.

Mai mult, după cum arată cea de-a doua disertație din *Despre genealogia moralei*, conștiința este o construcție culturală, produsul lent și tardiv al domesticirii animalului uman. De aceea, este o încercare zadarnică reducerea conștiinței la unitatea unei intenționalități care o pune în mișcare. Voința, așa cum încearcă să o surprindă psihologia și justiția, nu este decât un cuvânt pentru a disimula incredibila întrepătrundere de forțe interne care acționează chiar fără știrea subiectului. „Subiectul este o multiplicitate care își construiește o unitate imaginară" (*Voința de putere*).

*Omul este în mai mică măsură o conștiință care vrea, cât mai degrabă o conștiință voită, pusă în mișcare de ceea ce o determină în subteran: corpul.* „Sufletul este doar o vorbă pentru o parte a corpului" – declară



*Zarathustra* (p. 92). Fundament nebănuit al eului, corpul este „o rațiune mare, o multitudine cu un singur sens, un război și o pace, o turmă și un păstor" (*Id.*). Această realitate din noi a corpului este „sinele", suport inconștient al „eului".

## 3. Demontarea valorilor morale

A treia treaptă a criticii lui Nietzsche – *Despre genealogia moralei*, lucrare din 1886. *La origine, morala este un act de putere*, o emanație a unei voințe care afirmă în mod liber valorile sale – tot atâtea evaluări ale sale și ale vieții. În valorile morale, viața se autoevaluează prin afirmarea suverană a ceea ce este bun și bine pentru ea. (Viața este cea care impune afirmarea valorilor – *Voința de putere*). Morala este privilegiul celor puternici, celor animați de o voință de putere afirmativă și creatoare. O dovedește analiza *filologică* prin care se revelează dincolo de valorile tradiționale ale vieții morale aceeași origine etimologică trimițând la idei precum noblețe, stăpânire, putere. Numai cei care au simțit suficientă forță, vitalitate debordantă, care au conștiința superiorității lor au putut să creeze valori.

Or, această origine a fost *uitată* și a triumfat morala omului obișnuit (*Despre genealogia moralei*, prima disertație). Conținutul aristocratic al valorilor a fost răsturnat în avantajul celor slabi: binele nu mai denumește puterea, ci contrariul ei, supunerea, obediența. Nu cei puternici impun valorile, ci aceia slabi. Morala lor este expresia unei imagini negative a vieții, imaginea unei vieți depreciate, funciar rele, întinate de păcat. Morala nu slujește *viața, ea o neagă*. Morală a reacției, și nu a afirmării, care nu își afirmă valorile decât ca o reacție față de valorile celor puternici. Ea purcede nu dintr-un sentiment al puterii, ci dintr-un resentiment.

Momentul acestei transformări, adevărată ruptură în planul culturii, este reprezentat de creștinism ca împlinire a iudaismului. Actantul ei – casta sacerdotală, care își va impune de-acum încolo valorile ei, viziunea ei despre o viață și o lume pe care nu pune nici un preț. „Transmutație de valori" care impune, după Nietzsche, o „inversare a tuturor valorilor" pentru a se ieși dintr-o morală care neagă viața și consideră drept depreciere apartenența la sensibil. Este un imoralism superior care vizează emanciparea omului de sub tutela absolutului divin sau laic (cum este

imperativul kantian), care vrea să-i redea inocența, figurată prin imaginea șarpelui din Precuvântarea la *Așa grăit-a Zarathustra*, pe ai cărui solzi strălucesc „valori de mai multe ori seculare“. Căci existența omului se situează „dincolo de bine și de rău“, considerate drept ceva absolut și atemporal. Astfel morala comună care canalizează energia, respinge corpul, proslăvește ascultarea gregară trebuie depășită, și vechiul om, produsul culturii unei „conștiințe rele“, trebuie înălțat. Este sfatul lui Zarathustra și va fi sarcina supraomului.

## C. Voința de putere și eterna întoarcere

### 1. Jocul de forțe

Genealogia lui Nietzsche se sprijină pe *o fizică și o fiziologie*. Ea este oglindirea preocupărilor filosofului pentru știința din vremea sa, transpunerea filosofică a unor întreprinderi în acest domeniu și, totodată, metaforă care vizează o altă reprezentare, eliberată de metafizică și de hegelianismul biruitor, un *alt fel de a gândi realul*, o ieșire din finalism, din cauzalism, din categoriile istoricismului. De aici – folosirea noțiunii de forță, împrumutată din fizică.

Ce este un fenomen, ce este realitatea? Un joc necontenit, mobil, impalpabil de forțe, ireductibil la mania de a exprima totul ca lucru sau ca substanță, după modelul atomului, „ultimă mlădiță a ideii de suflet“. *Realul este activitate* („Wirklichkeit“). Căci forțele sunt intensități, cantități de energie în interacțiune constantă. Astfel, corpul omenesc este un organism complex care asimilează, triază, respinge, transformă prin funcțiile pe care le au sistemele care îl alcătuiesc: de reproducere, de digestie, motrice...

Dar aceste forțe nu au aceeași natură, ele se împart din punct de vedere calitativ în „forțe *active*“ și „forțe *reactive*“. Deosebire care are la bază diferența cantitativă: „diferența de cantitate este esența forței“ (*Voința de putere*). Primele pun în mișcare și determină marea activitate vitală, celelalte reacționează față de primele asigurând funcțiile de adaptare și conservare. *Din acest joc subteran derivă, în ultimă instanță, ideile și valorile*. Supremația idealurilor renunțării traduce triumful momentan al forțelor reactive.



### 2. Voința de putere

În sfârșit, elementul dinamic, aflat la temelia realului, care pune în mișcare forțele este *voința de putere* („Wille zur Macht“). „Oriunde am găsit viață, găsit-am voință de putere“ (*Așa grăit-a Zarathustra*, „Despre depășirea de sine“, p. 179). Termen ambiguu din care trebuie înlăturate conotațiile psihologice (nu este vorba de o intenționalitate) și materiale (nu este vorba de o putere de ordin social care se definește în termeni de bogăție sau de putere politică). Puterea este însăși logica vieții, pe care nu o orientează nimic din exterior, care nu are un scop, nu este o simplă expansiune, o sporire de sine care se manifestă în fenomene. Viața nu vrea nimic altceva decât să se desfășoare, într-o continuă instabilitate, o neobosită mișcare de diferențiere față de sine însăși.

### 3. „Torentul devenirii“

Viața este, așadar, un „torent al devenirii“, un flux necontenit care neagă toate filosofiile fixității și permanenței. *Ființa nu este substanță, ci proces fără de sfârșit, pe care nimic nu-l ordonează și nu-i dă o finalitate*, nici din exterior – o providență -, nici din interior – rațiunea hegeliană. Este o devenire, o multitudine de combinări de forțe, joc al lumii care se desfășoară mai complex decât toate sensurile care i-au fost atribuite. Este „inocența devenirii“, o devenire făcută de repetarea inevitabilă a combinărilor care se operează în ea, eternă întoarcere, care nu este niciodată reproducerea unei stări, ci repetarea unei diferențe de forțe. Este eterna reîntoarcere („ewige Wiederkunft“).

Ideea enigmatică, formulată ca o intuiție tulburătoare și teribilă, îl ajută pe Nietzsche *să se debaraseze de metafizica finalistă*. A afirma eterna reîntoarcere, a îndura această revelație înseamnă într-adevăr a afirma viața cu ceea ce are ea mai teribil, mai monstruos, dar și cel mai frumos. Acest a vrea să trăiești împlinindu-se în voința care vrea reîntoarcerea, care trăiește clipa ca și cum aceasta ar trebui să revină, care înfruntă non-sensul, neantul, fără a căuta consolare în înălțarea unei „lumi de dincolo“ – iată o eroică înțelepciune care acceptă viața și îl împacă pe om cu telurical, dar cere cel mai mare curaj, de care doar supraomul este capabil.

# D. „Avem arta pentru a nu muri din adevăr"

## 1. A crea noi valori

Înțelepciune de care doar cel puternic este capabil, cel care refuză valorile acceptate, „morala turmei", confortul și conformismul gregarului înconjurător. Care nu reproduce valorile ce i-au fost lăsate moștenire, ci vrea alte valori, care aspiră la alte forme de viață. Iar pentru aceasta creează idealuri noi. „Poți să-ți atribui binele tău și răul tău și să înalți deasupră-ți propria voință ca pe o lege?" - întreabă Zarathustra. *Nietzscheismul este un apel pentru crearea de noi valori, o pledoarie pentru emanciparea culturii descătușate de idealurile care au aservit-o.*

Este un ecou la acel „je est un autre" (eu este altul) al lui Rimbaud. „Iar ceea ce ați numit voi lume va trebui voi înșivă să o creați: voi înșivă să-i fiți rațiune, chip, voință și iubire!" - profesează Zarathustra („*Insulele fericite*", p. 147). Căci „există mii de drumuri care încă nu sunt străbătute, mii de mijloace pentru sănătate și tainice ostroave ale vieții. Încă mereu și necercetat e omul, ca și pământul omenesc" („*Despre virtutea care dăruiește*", p. 139). Acest rol îi revine *supraomului, noțiune lipsită de orice conotație rasială*. El este un aristocrat al gândirii și faptei, un individualist semeț, capabil să trăiască în afara cadrelor instituționale și ideológice care încorsetează existența colectivă.

## 2. Elogiul creației artistice

Admirația lui Nietzsche se îndreaptă către oamenii mari care au marcat istoria prin energia lor, nepreocupați de propria imagine în posteritate, artiști prin excelență care articulează în întregime o lume a lor, care își pun amprenta pe formele create. Căci *opera de artă decurge din voința de putere*, este exteriorizarea unei energii, o beție creatoare născătoare de frumos. „Omul care cunoaște această stare transfigurează lucrurile până ce iau chipul puterii sale" (*Amurgul idolilor*). Prin creație, omul învinge haosul dionisiac al lumii, violența insuportabilă a vieții, ridicând-o la rangul de aparență frumoasă. Dacă nu ar exista această putere a artei, existența nu ar putea îndura suferința vieții. Arta este, așadar, „marele stimulent al vieții".

Nu altceva revelează spectacolul tragic analizat în *Nașterea tragediei* –



din cumplitul destin al lui Oedip, dramaturgul scoate o operă care trezește milă și admirație, mutând privirea de la suferință la plăcerea estetică. Izvorând din straturile cele mai adânci ale vieții, din perceperea și din sentimentul cruzimii ei, din ceea ce este mai enigmatic în artist – *dionisiacul* – opera dă chip frumosului și trezește emoție – este *dimen-siunea apolinică* a artei. Dintre toate artele, cea mai desăvârșită - după Nietzsche - este muzica, pentru că scurt-circuitează limbajul, atinge imediat corpul auditorului, transpunând prin sunete, prin ritmuri, prin tonalitate variațiile afective ale corpului artistului, modulația voinței de putere care „... declară el în *Originea trage-gică* în el. Căci „voința este obiectul muzicii" - declară el în *Originea trage-* dei. În timp ce Hegel, în clasificarea artelor, sublinia predilecția pentru artele cuvântului, apolinice prin excelență, Nietzsche privilegiază expresia muzicală, limbaj originar care reflectă realitatea dionisiacă a universului. *Estetica, iar nu etica ori cunoașterea, atinge esența lucrurilor.*

### Concluzie

Demersul lui Nietzsche este *singular*, greu de încadrat în curente, este o filosofie mobilă și derutantă, care renunță la forma tradițională a scriiturii filosofice, cultivând aforismul, lirismul. *Știința voioasă*, de pildă, este o ironie ce se adresează celor care au urechea fină și al cărei ermetism și ambiguitate a termenilor (puternic/slab, voință de putere, supraom, stăpân/sclav... ) au dat naștere la interpretări rasiale, antisemite și naționaliste. Mai trebuie adăugat faptul că o asemenea decodare trădătoare a gândirii lui Nietzsche n-ar fi fost posibilă fără unele ediții trunchiate, culegeri făcute din manuscrise răzlețe și rămase neterminate din pricina bolii și a morții autorului lor. La originea acestei deturnări a textului nietzschean – în el însuși *violent antinaționalist, ostil pangerma-nismului, ca și mitizării rasei ariene* – se află sora filosofului, Elisabeta, căsătorită cu un militant antisemit, Förster. Ea a fondat „Nietzsche-Archiv", institut însărcinat cu păstrarea și publicarea operelor fratelui ei, institut pe care, în 1933, Hitler l-a vizitat cu mare pompă, fotografiindu-se chiar alături de bustul lui Nietzsche.

A trebuit să apară lucrarea lui Jaspers, *Introducere în filosofia lui Nietzsche* pentru ca mitul precursorului nazismului să fie spulberat. Cartea va juca un rol capital în reabilitarea și pătrunderea filosofiei lui

Nietzsche în Franța. G. Bataille i-a consacrat filosofului german un număr al revistei sale *Acéphale*, pe care l-a intitulat „Nietzsche și fasciștii. O reparație". Să reproducem, dacă mai era nevoie, un mic fragment dintr-o scrisoare pe care Nietzsche i-a adresat-o, în decembrie 1877, surorii sale.

> *Este pentru mine o chestiune de onoare să observ o atitudine absolut netă și lipsită de echivoc împotriva antisemitismului, aceeași opoziție pe care am exprimat-o și eu în scrierile mele.*

Dacă scrierile lui Nietzsche nu au dat naștere unui curent, dacă marxismul le-a înconjurat de dispreț, gândirea lui Nietzsche nu a rămas fără ecou. Ea a alimentat reflecția a numeroși gânditori precum: Heidegger, Bataille, Klossowski, Camus, Foucault, Deleuze. Modernitatea ei rezidă mai ales în demontarea metafizicii și a pretenției acesteia de a pătrunde adevărul, în metoda genealogică demistificatoare, fapt pentru care a cunoscut o mare vogă în zilele de glorie ale structuralismului.

# III Freud sau răsturnarea coperniciană

## A. Descoperirea inconștientului

### 1. De la Marx la Freud

Aproape simultan cu Nietzsche, Freud subliniază pretinsele limite ale conștiinței de a da seama de ea însăși. Ego-ul nu mai este stăpân în propriul lăcaș, scrie Freud. „Je est un autre" (Eu este altul) – presimțise Rimbaud în *Scrisoarea unui vizionar* din 1872. Deja Marx subliniase determinismele ideologice care ipotecau conștiința, arătând că aceasta, departe de a fi mediul autonom și închis al interiorității, nu era decât produsul reprezentărilor colective legate de înrădăcinarea ei în relațiile sociale. Dar acolo unde Nietzsche afirma automatismul corpului, Marx - pe cel al esenței istorice a clasei, Freud postulează un automatism psihic: *inconștientul*. „Nouă rană narcisiacă" - conform expresiei freudiene - după heliocentrismul copernician și evoluționismul darwinist, care amândouă săpaseră deja la temelia umanismului. Psihanaliza lui Freud apare ca o *descentrare a subiectivității*, dizlocată dintr-o dată din



certitudinile carteziene, o finitudine radicală a omului, cum va spune mai târziu M. Foucault în *Cuvintele și Lucrurile*.

Descoperirea inconștientului nu s-a făcut brusc. Ea va rezulta dintr-un lung parcurs intelectual al unui tânăr medic sărac din Viena, care se duce la Paris, unde stă din toamna lui 1885 până în primăvara următoare, urmând cursurile lui Charcot la spitalul Salpétrière. *Acolo avea să întâlnească tulburătoarea problemă a isteriei.* Alături de notabilitățile Parisului de atunci, asistă și el la ședințele spectaculoase ținute de Charcot. În fața amfiteatrului gemând de lume, acesta aduce pacienți isterici, cărora le pune întrebări, declanșându-le, prin hipnoză, crize violente. Problemele ridicate de această „maladie nervoasă" rămâneau insolubile în cadrul pozitivismului care domina mediile medicale: cum să înțelegi asemenea manifestări paroxistice când nu se constata nici o leziune organică la pacienți? Cum să interpretezi discursul incoerent al bolnavilor? De cele mai multe ori medicii nu îl luau în seamă din pricina caracterului de pură fabulație. Un fapt îl intrigă în mod deosebit pe Freud: revenirea obsesivă la sexualitate în discursurile pacienților lui Charcot.

### 2. Etapele unei descoperiri

Întors la Viena, se specializează în studiul bolilor de nervi și se împrietenește cu Breuer, un medic care practica hipnoza. Îl pasionează în mod deosebit cazul uneia dintre pacientele lui Breuer, Anna O., o tânără cu multiple tulburări (tuse nervoasă, paralizia membrelor, alterarea limbajului, incapacitate de a bea, absenteism...). Sub hipnoză, aceasta povestește împrejurările care au dus la apariția lor. După revenirea la starea conștientă, tulburările pacientei au dispărut. Triplă revelație pentru Freud: simptomele trimit la un trecut care este uitat în starea de veghe, dar regăsit când cenzura este înlăturată; trecutul acționează asupra prezentului bolnavului, fără știrea lui.

Realitatea celor povestite face caducă teza fabulațiilor. În paralel, Freud constată impactul limbajului asupra corpului. În sfârșit, observă ciudatele raporturi afective care se întrețes între pacient și medic. Pe Anna o cuprind violente dureri abdominale, asemănătoare contracțiilor de la naștere, când Breuer o anunță că întrerupe tratamentul. Este feno-

menul transferului care guvernează relația pacient/analist. Rodul colaborării lui Freud cu Breuer va fi *Studiul asupra isteriei*, apărut în 1895.

În anul următor, cei doi se separă din pricina unei chestiuni esențiale în etiologia nevrozelor: *sexualitatea, în care Freud va găsi cheia tulburărilor nervoase*. Acestea din urmă trimit întotdeauna la o amintire traumatizantă cu caracter sexual. În același an, Freud întreprinde autoanaliza sa, care confirmă rolul determinant al constelației parentale în viața subiectului. *În 1900, renunță la hipnoză și pune la punct propria lui metodă terapeutică*: ascultarea pacientului, care stă întors cu spatele la analist, stimularea asociațiilor libere ale pacientului care povestește liber, fără intervenția judecăților critice. Marile concepte și metoda terapeutică a psihanalizei erau descoperite.

## B. Conceptele fundamentale ale freudismului

### 1. De la inconștient la dorință

Psihanaliza poate fi definită ca „știința sau teoria inconștientului". Inconștientul este un concept afirmat drept o ipoteză capabilă a da seama de psihism. O ipoteză, deoarece inconștientul este *inaccesibil* și *imaterial*. Nu este o realitate biologică, identificabilă cu instinctul sau cu un substrat biologic, după moda pozitivistă. Și nu este nici negativul conștiinței. Este imaterial și acționează fără știrea subiectului. *Nu sesizăm de la el decât efectele*, în toate manifestările lor, la nivelul vieții psihice sau corporale, pe care psihologia se dovedește incapabilă să le înțeleagă: incoerența viselor, lapsus, acte ratate, simptome somatice. Toate sunt rodul unei activități care scapă conștiinței și voinței, revelând o viață latentă ce acționează fără știrea noastră și ale cărei efecte nu sunt decât urme, indicii, altceva, o scenă unde se joacă, de fapt, soarta vieții psihice.

Astfel, *conținutul inconștientului este de ordin psihic*, o reprezentare îndepărtată, uitată, refulată. Inconștientul este domeniul refulărilor, ceea ce conștiința a ascuns, dar nu a suprimat și care continuă să acționeze în ea. Refularea este o „reprezentare inconciliabilă cu eul bolnavului" (*Cinci prelegeri de psihanaliză*, prelegerea a doua, p. 385)*. Repre-

* Citatele reproduc traducerea din volumul *Sigmund Freud*, apărut la Ed. Didactică și Pedagogică, Buc., 1980.



zentare acoperind „o dorință imperioasă care a intrat într-o acută opoziție cu alte aspirații ale individului și care este incompatibilă cu exigențele etice și estetice ale persoanei" (*Id.*). *Conținutul inconștientului este, așadar, dorința*. O dorință refulată, dar care țâșnește neconținut – în mod deghizat, în vis, lapsus, simptom –, dincolo de barierele înălțate de cenzură. În ultimă instanță, inconștientul poate fi definit ca inconștient al dorinței.

Nu este o tendință orientată spre un scop, ci o *lipsă dureroasă, refulată, a subiectului*. Lipsă care caută să se satisfacă, pe căi ocolite, prin obiecte care sunt tot atâtea substitute imaginare, chiar halucinatorii în cazul bolilor mintale. Dorința este deci punctul orb al psihismului, motorul acestuia, care ghidează fără știrea conștiinței alegerile subiectului – profesionale, afective, morale, sexuale...

*Dinamică, deci, și vitală pentru individ*. Paralizantă în nevroză, când se pietrifică în obiecte – o parte a corpului celuilalt în fetișism - și care interzice evoluția existențială. Relația subiectului cu dorința sa este conflictuală, fiind mediată prin refulare. Refularea este, în plus, indispensabilă pentru echilibrul eului. Prin jocul cenzurii inconștiente, eul își apără integritatea, stabilind un compromis viabil cu presiunea care emană din inconștient. Refularea nu este, așadar, negativă, ea este o condiție a vieții psihice.

### 2. Libido și pulsiuni

Freud împrumută de la Moll termenul latinesc *libido* (etimologic: dorință) pentru a denumi energia psihică tinzând să se manifeste în experiența omenească. El acoperă realitatea pulsiunii sexuale și este, deci, *orientat înspre căutarea unei satisfacții*, fiind pus în mișcare de principiul plăcerii. *Mobil*, practic, inventiv, se investește în multiple obiecte – obiecte reale care sunt tot atâtea ecrane (în dublul sens al cuvântului) care pot în mod substitutiv să-l aservească.

Evoluția lui se produce în interacțiune cu mediul familial, regulile și valorile sociale și culturale ce pun în valoare anumite obiecte, trecând prin diferite stadii care constituie etape în formarea subiectului uman: stadiul oral inițial, care trimite la copilărie și la obiectul privilegiat care este sânul mamei; stadiul anal, în cursul căruia copilul cunoaște

constrângerile impuse de curățenie, exigența stăpânirii; stadiul genital, în jurul vârstei de trei ani, care orientează în conflict (complexul lui Oedip) alegerile sexuale ale subiectului și îi conferă identitate în diferențierea sexelor.

La capătul acestei evoluții, cu caracter universal după Freud, cum o dovedesc ilustrările oferite de mituri și de literatură, copilul desexualizează raporturile cu părinții săi, prin intermediul sublimării, și face posibilă apariția a noi obiecte – centre ale interesului și curiozității sale – stimulatoare ale acțiunii, în care libidoul se va investi. Cel atins de o nevroză, dimpotrivă, revine la un stadiu anterior de sexualitate, întorcându-se la obiectele parentale – este regresiunea din orice nevroză, regresiune trăită în refularea care dă naștere la simptomele bolii.

*Dacă regresiunea nu este însoțită de refulare, suntem în prezența perversiunii* – concept ce nu trebuie luat aici în accepțiune peiorativă. Freud distinge două categorii de perversiune: cea care se răsfrânge asupra obiectului, în ocurență persoana (*homosexualitate*), sau asupra scopului, naturii actului sexual (*fetișismul*). În ambele cazuri există o întoarcere la o sexualitate infantilă, marcată de figura mamei (primul caz), de fixarea la un stadiu anterior genitalului (al doilea caz).

Această energie libidinală care se manifestă în subiect stă la originea pulsiunilor („Trieb“). Mai mult sau mai puțin violente sau anarhice, ele reprezintă experiența trăită și revelatoare a ponderii sexuale în viața omului. Pulsiunea este o realitate dublă, de ordin *somatic și totodată* psihic, este un concept-limită prin care Freud regândește articularea corpului și psihicului. Ea se naște dintr-o excitație corporală resimțită într-un punct al corpului și vizează un scop (satisfacția prin care se produce descărcarea acestei cantități de energie trezită), pe care îl obține printr-un mijloc - obiectul pulsional (extern: întregul corp al celuilalt sau doar o parte a acestui corp; intern: un loc al propriului corp). Obiectul nu este întâmplător, el are legătură cu o reprezentare mentală care conservă urma mnezică a amintirii arhaice a unei plăceri ce se asociază cu acel obiect (sânul matern, de exemplu). Fie că are sau nu caracter distructiv de sine (masochism) sau vizându-l pe celălalt (sadism), *scopul libidoului rămâne plăcerea*.

După cum se observă, freudismul sporește în mod simțitor locul și



rolul sexualității în viața omului. Sexualitatea este o activitate subterană și motrice care depășește cu mult accepția restrânsă, redusă doar la raporturi sexuale. Este independentă de activitatea de reproducere, face dovada unei mari ingeniozități în alegerea obiectului și a unei varietăți de comportamente. Sexualitatea se manifestă în cele mai diverse domenii, individuale sau colective, cele mai îndepărtate, în aparență, precum religia, politica, arta.

## C. Evoluția conceptelor freudiene

### 1. De la nevrozele de război la instinctul morții

Primul război mondial se dovedește o cotitură capitală care aduce o remaniere a dispozitivului conceptual al lui Freud. Dincolo de negurile contextului istoric, de sciziunile în sânul mișcării psihanalitice (în special, cazul Jung), de tristul eveniment din viața personală (în 1920, Freud își pierde fata), *teoria sa este confruntată cu noi dificultăți care decurg din tratamentul bolilor mintale legate de război*. Freud observă la pacienții traumatizați de lupte o atitudine curioasă, constând în repetarea obsesivă a scenei care le-a provocat traumatismul: *compulsiunea de repetiție* irepresibilă, care sfârșește printr-un comportament maniaco-depresiv. Cum să împaci acest fenomen cu teoria libidoului? Cum să interpretezi faptul că pulsiunea, departe de a căuta plăcerea, se împlinește în reviviscența suferinței? Principiul plăcerii, care guvernează logica inconștientă, devine caduc. Cu atât mai mult, cu cât același comportament se observă și la copii. „Există în viața psihică o tendință irepresibilă de reproducere, de repetiție [...] care se manifestă fără a ține seamă de plăcere, plasându-se deasupra acesteia“, notează Freud (*Dincolo de principiul plăcerii*, prima parte, cap. III). Reflecția psihanalitică se lărgește atunci la o reflecție filosofică, depășind cadrul psihologiei pentru a intra pe tărâmul „metapsihologiei“.

Freud ajunge, cu începere din 1920, când a scris eseul *Dincolo de principiul plăcerii*, și datorită ecourilor filosofiei lui Nietzsche, să postuleze coexistențele în subiect a *două pulsiuni*: *una către viață* (eros, instinctul sexual), care vizează plăcerea, creșterea forțelor vitale, și alta care tinde *spre inerție*, spre întoarcerea la organic, la viața inanimată,

contrară tensiunilor provocate de țâșnirile vitale – este instinctul morții („thanatos", termen pe care, însă, Freud nu l-a folosit). Este un dualism de ordin cosmologic reflectând o viziune mai sumbră asupra vieții și, totodată, voința de a uni fenomenele psihice cu substratul de viață.

> *Sfârșitul spre care tinde viața este moartea și, invers, non-trăitorul a fost înainte un trăitor (Id.).*

Repetarea nu este, așadar, un accident în viața psihică, un simptom întâmplător, este însuși fundamentul acesteia, finalitatea subterană. Ființa vie aspiră în mod inconștient să regăsească o stare originară de non-tensiune, tinde către inerție – entropie secretă care o roade.

> *Instinctele ar fi o manifestare a tendinței de reproducere a ceea ce a fost (Id.).*

Repetarea este cheia vieții psihice, pacientul repetându-și în formă travestită un traumatism originar – o explicație de ordin cosmologic a fenomenului vieții. Freud își susține teoria și cu achizițiile biologului Weismann, care distinge la nivelul vieții o parte muritoare (soma) și o parte nemuritoare (plasma germinativă), ce contribuie la conservarea speciei.

## 2. Topica secundă

Această evoluție îl face pe Freud să regândească modelul spațial de interpretare a psihismului. Într-un eseu din 1923, *Eul și Asta*, el decupa trei niveluri: conștientul, preconștientul (reunind fapte momentan inconștiente, uitate) și inconștientul. Trei instanțe organizează aparatul psihic: Asta („das Es")*, Eul („das Ich") și Supra-Eul („Über-ich"). Prima acoperă inconștientul, a doua se constituie în cursul evoluției subiectului prin diferențierea de „das Es" și în contact cu realitatea exterioară, a treia se clădește interiorizând idealuri, valori, reguli vehiculate de părinți, educatori, lumea socială. *Eul este o instanță mediană, cea care servește drept suport identității subiectului.* Dar nu se confundă cu conștiința, o

* De fapt, *Es* – pronume neutru în limba germană, putând să-l înlocuiască și pe „el", și pe „ea" – n. trad.



bună parte a Eului fiind inconștientă: *Eul este scindat.* Deci, nu există separare netă între Eu și „das Es". Eul nu se reduce la sistemul percepție-conștiință, care guvernează percepțiile noastre asupra lumii exterioare și asupra lumii noastre interioare, el este „o parte din «das Es»."

Eul se divide în continuare; el rezultă dintr-o evoluție în cursul căreia complexul lui Oedip joacă un rol central, conducând Eul să se construiască prin identificarea succesivă cu figurile părintești, și mai ales cu tatăl. *Astfel se clădește un Ideal al Eului („Ideal-Ich"), cu care se conformează Eul și care dă naștere Supra-Eului".* Dar nici această ultimă instanță nu este complet detașată de „das Es", pentru că interiorizează tabuuri culturale, păstrează urme ale alegerilor inconștiente ale lui „das Es", în timp ce, reacționează totodată, împotriva orientărilor sale. Energia Supra-Eului se alimentează, așadar, din plin din pulsiunile inconștiente, așa încât și el rămâne inaccesibil Eului.

Avantajul acestei noi dispuneri este evident, pentru că depășește schematismul inițial, care acoperea în fapt un dualism: inconștient/conștient. Noua dispunere o integrează pe precedenta în chiar miezul a ceea ce dă unitatea și integritatea subiectului, Eul, despre care am văzut că este și el, în bună parte, inconștient și *arată că idealurile morale, culturale care animă personalitatea sunt și ele traversate de alegeri inconștiente.* Și, mai ales, permite să se dea seama, datorită noțiunii de Supra-Eu, de fenomene psihice precum sentimentul de culpabilitate. Culpabilitatea provine din tensiunea care există între Eu și imaginea ideală pe care și-a clădit-o și care, adesea, se traduce printr-un sentiment de inferioritate. Supra-Eul judecă, pedepsește Eul care oscilează între revoltă și interiorizare. Eul nu trebuie să se apere doar împotriva lui „das Es", ci și împotriva amenințărilor ce îi vin dinspre un Supra-Eu, care la unii indivizi se dovedește distructiv la adresa propriei persoane (melancolie profundă, sinucidere) sau la adresa celuilalt (interiorizare a culpabilității care duce la verificarea ei prin trecerea la act).

Eul apare, așadar:

> *[...] ca o biată creatură de trei ori aservită: lumii exterioare, libidoului lui „das Es" și asprimii Supra-Eului (Eul și Asta, „Stările de dependență ale Eului").*

Instanță regulatoare, Eul devine arbitru între presiunile lui „das Es", colaborând cu Supra-Eul, în scopul de a le face compatibile cu exigențele sociale. Simultan, Eul trebuie să reziste la presiunile Supra-Eului, cenzor sever, care îl expune la angoasă. Paradoxal, instanța cea mai socializată în aparență, Supra-Eul, prin agresivitatea lui extraordinară întoarsă către Eu, „se cufundă cel mai profund în «das Es», fiind, prin aceasta, mult mai îndepărtat de conștiință decât Eul" (*Id.*).

## D. Psihanaliza și aplicațiile ei

### 1. Psihanaliza și literatura

Încă din 1907, cu *Delire și vise în Gradiva lui Jensen*, Freud extindea metoda sa interpretativă la literatură, scoțând în evidență analogia dintre mecanismele visului și creația literară. După Freud, literatura este un vis diurn, concertat, care scoate la lumină fantasmele scriitorului; acesta orânduiește lumea după placul său, aduce în scenă eurile multiple care coexistă în el, imaginează situații romanești care sunt tot atâtea plăsmuiri. Ca și visul, literatura vine dintr-o amintire uitată, intensă, care trimite la copilărie:

Într-un sens mai larg, ea *se înrudește cu activitatea ludică a copilului*, pe care o perpetuează. Există un secret al operei, care este secretul scriitorului, partea de inconștient care atinge conținutul operei. Freud va aplica demersul său la câțiva scriitori (Shakespeare, Hoffmann), dar și miturilor antice (Oedip, între altele), primenind abordarea faptului literar prin raportarea lui la inconștient.

### 2. Psihanaliza și arta

S-a interesat și de sculptură (*Moise al lui Michelangelo*, 1914) și de pictură (*O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci*, 1910). În acest ultim eseu, Freud face o apropiere între un vis al pictorului și un tablou care o înfățișează pe Sfânta Ana, împreună cu Fecioara și pruncul Iisus. În forma draperiei, recunoaște silueta vulturului apărut în vis; în ciudata superpunere a celor două sfinte, care par a forma un singur corp, identifică cele două figuri feminine care au marcat copilăria pictorului: mama, dispărută foarte curând, și bunica; în apropierea dintre coada



vulturului și gura copilului vede o fantasmă homosexuală care transpune o situație onirică.

Sub aparența de scenă religioasă, tabloul devine materializarea unei fantasme care a contribuit la închegarea personalității lui da Vinci. Alături de notele rămase și de datele care se cunosc din biografia lui, pictura poate contribui la reconstituirea datelor unei personalități și a mobilurilor creației. Și, mai ales, arată *legătura dintre energia sexuală și activitatea estetică* – aceasta din urmă rezultând dintr-o sublimare a celei dintâi, convertită, deplasată spre alte obiecte.

### 3. Psihanaliza și religia

Neobosita lui curiozitate, care l-a îndemnat pe Freud să verifice trăinicia teoriei sale în domeniul faptelor culturale, a dat naștere la patru lucrări esențiale: *Totem și Tabu* (1913), *Psihologie colectivă și analiza Eului* (1920), *Tulburările civilizației* (1929), *Moise și Monoteismul* (1938). În prima și în ultima propune o explicare a faptelor religioase, în cea de-a doua – o abordare analitică a manifestărilor mulțimii și a puterii, iar în cea de-a treia întreprinde o lectură globală a simptomelor culturii europene, amenințată de criză și de ascensiunea fascismului. Sintetizând, vom detașa trei axe majore:

Mai întâi o *explicare a genezei culturii*. Instituția totemică prin care un animal sacru devine figura tutelară a unui grup primitiv se află la originea tuturor societăților. Ea se combină cu două interdicții: animalul este *tabu*, membrii grupului nu se pot căsători cu o femeie din grupul lor. În spatele *totemului*, Freud vede figura tatălui, strămoș și șef al grupului căruia îi dă numele; în spatele interdicției matrimoniale – interdicția incestului. Mai delicată este reprezentarea zoomorfică. Pentru a o explica, Freud recurge la un mit explicativ: hoarda primitivă (termen împrumutat de la Darwin). Totemismul este o travestire a unei amintiri traumatizante a grupului, care se produce în același fel ca mecanismele inconștiente ale visului. Totemul este un substitut al tatălui. Îndeplinind aceleași funcții sociale, el acoperă uciderea tatălui real de către ceilalți membri ai grupului. Ritualurile, teama cu care este înconjurat sunt expresia religioasă a unei culpabilități colective. Freud presupune că, la origine, oamenii trăiau în grupuri subordonate autorității unui șef, care era tată

și, totodată, stăpân. Fiii și frații trebuiau să împartă femeile cu el. Relațiile lor sunt guvernate de violență și de dorință. Deposedați de femeile lor de către un tată rival, copiii se unesc împotriva lui, îl ucid și îl devorează. Se impun acum reguli care să reglementeze schimbul de femei. Dar amintirea omorului este apăsătoare pentru grup, care își va alina remușcările prin instituția riturilor. De aici – scenariul de bază al religiei: uciderea ritualică a regelui, a eroului fondator, a tatălui de către fiu. Violența fondatoare este repetată, dar simbolic: culpabilitatea este manifestată, se obține purificarea, tatăl este îmbunat.

Treptat, religiile recurg la sacrificarea animalelor în locul oamenilor, reducând brutalitatea inițială. Ospățul totemic care biruie tabuul animal traducea un canibalism originar. Tatăl este absorbit/interiorizat în mod substitutiv. Creștinismul, la rândul lui, perpetuează acest rit: moartea lui Iisus, care se sacrifică pentru a răscumpăra lumea, nu este decât o variațiune pe tema culpabilității.

Deși discutabilă, interpretarea lui Freud aduce noi limpeziri spre înțelegerea faptelor colective. *Societățile își reprezintă începuturile și propria istorie autoiluzionându-se*, transpunând evenimentele, refulându-le pe cele mai traumatizante, exteriorizând sentimentele grupului în chip de mituri și rituri, care sunt pentru realitatea experienței colective ceea ce sunt plăsmuirile fantasmatice ale visului pentru experiența subiectului. Analogia este fecundă între procesele psihismului individual și cele ale conștiinței colective: refulare, declanșarea mecanismelor de apărare, producerea de mituri ideologice, încălcarea de idealuri puternice, care sublimează și, prin aceasta, dezamorsează violența pulsiunilor din corpul social.

### 4. Psihanaliza și societatea

Interesul lui Freud pentru contemporaneitate este explicabil și prin abundența mișcărilor de mase, a războaielor, prin apariția unor ideologii ale maselor și ale unor lideri charismatici de toate culorile. În *Psihologia colectivă și analiza Eului*, el va sonda exact aceste manifestări ale grupurilor. Plecând de la *Psihologia mulțimilor*, a lui G. Le Bon, Freud se detașează de punctul de vedere al acestuia pentru a descoperi rolul libidoului și al pulsiunilor sexuale la nivelul colectivităților. Astfel, Biserica și



Armata, „mulțimi convenționale“, sunt unite printr-o legătură amoroasă; creștinul se cufundă într-o comunitate contopită în dragostea ei pentru un stăpân invizibil, Iisus; Armata înscrie indivizii într-o ierarhie care face, din superior tatăl subordonaților lui. *Fără puterea acestei legături libidinale inconștiente*, unitatea și violența emoțională a mulțimilor ar rămâne de neînțeles. Cultul șefului, dragostea pentru oamenii importanți ține de aceeași legătură libidinală: forța de sugestie a acestuia se datorește unei fascinații alimentate de identificarea cu personalitatea lui. *Fascinația nu se poate produce decât pentru că apare pe fondul identificărilor din copilărie* cu tatăl și, deci, coboară până la originile Eului. Iar identificarea este o experiență capitală, fiind „prima manifestare a atașamentului afectiv față de altă persoană“ – scrie Freud în eseul lui.

Dar nu numai Eul este în joc. *Supra-Eul va fi determinant.* Primul determină legătura libidinală care îl unește cu actualizarea figurii tatălui. „Conducătorul maselor este întotdeauna întruparea temutului tată primitiv, mulțimea vrea întotdeauna să fie dominată de o putere nelimitată“, notează Freud. Supra-Eul ține locul „unui obiect libidinal exterior idealului pe care-l conturează Eul“ – conducătorul. Magnetismul său hipnotic trezește din cea mai fragedă copilărie sentimentul de dependență și supunere față de tată. Relație întemeiată pe teamă și pe dragoste. Pe dragoste, deoarece substituirea operată cu imaginea conducătorului traduce relația de iubire, care transferă dragostea de sine (narcisismul) asupra altuia (obiectul iubit) și conduce la o retragere a sinelui. Stare caracteristică societăților gregare. Astfel, Freud are premoniția cultului personalității, care avea să se dezvolte în cele două totalitarisme ale secolului.

Cu *Civilizația la strâmtoare*, câmpul de cercetare se extinde la ansamblul culturii. Punctul de plecare al acestei lucrări – *constatarea că oamenii nu se simt fericiți în civilizație*, pe care o fac responsabilă de suferințele lor. Paradox cu atât mai surprinzător cu cât progresul tehnicii sporește stăpânirea asupra naturii și bunăstarea. Freud găsește explicație în principiul care guvernează orice societate: *renunțarea la ceea ce constituie resortul oricărei activități omenești, și anume, iubirea.* Înlocuindu-se libertatea individului prin constrângerile vieții colective, energia libidinală se deplasează spre substitute utile vieții colective. *Cultura este, așadar, refulare și sublimare.* Astfel deturnate, instinctele se

satisfac în muncă, educație, știință, artă..., tinzând să restrângă viața sexuală și să o sporească pe cea culturală. Dar pentru că pulsiunile sexuale, contrariate, renasc neîncetat, amenințând ordinea, civilizația se străduiește să instaureze o legătură mai puternică, de ordin libidinal, între toți membrii societății, în scopul captării spre propriul profit a „celei mai mari cantități posibile de libido inhibat" - „philia" din lumea Greciei antice, iubirea creștină, fraternitatea revoluționară. Prin intermediul conducătorului, societatea îndeplinește rolul de protector patern, patria – pe cel de figură maternă tutelară.

Dar, după Freud, acestei legături sociale i se opune o altă componentă a psihismului: instinctul de moarte, care generează pulsiuni agresive, distructive, ce amenință echilibrul obținut: „În aceste condiții, evoluția civilizației devine limpede – ea exprimă lupta dintre instinctul de viață și instinctul de distrugere". Pentru a-l contracara pe cel din urmă, se recurge la o deturnare a acestei agresivități, care tinde către exterior, înspre subiect. Această interiorizare corespunde constituirii Supra-Eului, care coincide cu manifestarea conștiinței morale și, mai ales, a conștiinței rele – *Freud apropiindu-se de unele intuiții ale lui Nietzsche*. Așadar, conștiința nu este un dat imediat, o facultate înnăscută de a înțelege binele și răul, ci produsul unei geneze. Ea se naște dintr-un fond infantil arhaic: teama în fața autorității paterne, teama de a pierde dragostea acestuia determină renunțarea la pulsiunile sexuale.

Această teamă este interiorizată și dă naștere Supra-Eului, care deplasează autoritatea exterioară în interior – Supra-Eul devine o instanță interioară care se opune Eului, îl judecă și îl pedepsește. „Conștiința este consecința renunțării la pulsiuni. Și invers (relația este dialectică), renunțarea este alimentată de sporirea conștiinței ceea ce încurajează cultura. Supra-Eul se identifică deci cu conștiința. Prin aceasta se împlinește „trecerea de la familie la umanitate", „procesul început cu imaginea tatălui se împlinește prin mase". Dar realizarea culturii are un preț greu – renunțarea la plăcerea individuală, semn al insatisfacției ce o roade.

## Concluzie

Prin largul ecou pe care l-a avut, gândirea lui Freud a marcat decisiv secolul. Iradiind din Viena și Europa Centrală, ea a rodit pe tărâm anglo-



saxon, datorită unor mari intelectuali freudieni (Férenczi, Groddeck, Melanie Klein), și a pătruns în Franța o dată cu prima traducere a unui text de Freud, pe care a făcut-o Marie Bonaparte. În 1926, s-a creat Societatea Psihanalitică din Paris. Exilul lui Freud din 1938, la Londra, a contribuit la conturarea dimensiunii internaționale a mișcării. După al doilea război mondial, freudismul se dezvoltă datorită unor strălucite personalități, precum Winnicott, în Anglia, Bettelheim, în Statele Unite, Lacan, în Franța.

Dar, încă de la început, a fost o mișcare divizată. Au existat dispute între diferiții ei susținători și adepți, legate de definirea unor concepte, mai ales a celui de sexualitate, sau de stabilirea unor metode terapeutice. În 1911, Adler părăsește „Asociația psihanalitică internațională" și înființează „Societatea de psihanaliză liberă"; în anul următor, pleacă Steckel, în 1913, Jung. Cel mai mult avea să-l afecteze pe Freud „dezertarea" lui Adler și Jung, dar rupturile acestea marchează evoluția psihanalizei.

*Steckel a dezvoltat ideea instinctului de agresiune și pe aceea a unui libido desexualizat.* El și-a orientat cercetările către psihologia individului (individual psychology), centrată pe înțelegerea subiectului plecând nu de la un eveniment traumatizant și refulat din trecut, ci de la percepția sau de la opinia pe care individul o are în legătură cu acest trecut, încercând să afle scopul inconștient care orientează viața. Centrul de greutate al tratamentului se deplasează către sfera conflictului dintre situația reală trăită de subiect și aspirațiile care generează tulburarea. Jung a imprimat lucrărilor sale o rezonanță filosofică, o deschidere spre universalitate, *considerând că libidoul este o energie primordială, care se exprimă în visuri și mituri* și se află la originea inconștientului colectiv, care hrănește imaginarul uman. El află în *psyhé* arhetipuri universale determinante și semnificative pentru evoluția speciei.

Astăzi, psihanaliza oferă un tablou contrastant: în țările anglo-saxone este încă vie și se bucură de o mare trecere, în Europa, și mai ales în Franța, înregistrează două curente opuse: pe de o parte, adepții lui Lacan; pe de alta, susținătorii unei interpretări mai puțin dogmatice a lui Freud. Dar *psihanaliza pierde teren în fața dezvoltării neuropsihologiei,* care dă o mai mare pondere determinismului biologic în manifestările psihicului omenesc, refuzând înțelegerea maladiilor mintale pe baza inconștientului.

# De la fenomenologie la existențialism
## 1900-1960

Fenomenologia este o etapă importantă a gândirii occidentale. Ea apare în pragul secolului, o dată cu scrierile lui Husserl, și va influența multă vreme interogația filosofică. Nu se poate vorbi de o fenomenologie, ci de mai multe fenomenologii, legate de diversele personalități marcante ale secolului al XX-lea care au îmbrățișat acest demers: Husserl, Heidegger, Fink, H. Arendt, Sartre, Merleau-Ponty și, mai apropiați de prezent, Ricœur și Levinas. Demersul fenomenologiei constă în formularea unor *întrebări radicale* care se rup de orice sistem anterior constituit și încearcă să *coboare până la esența unui negândit*, a *unei necunoașteri originare pe care se sprijină cunoașterea*. Prin aceasta, amintește de încercarea carteziană și se înscrie pe fondul crizei de subiectivitate inaugurate de Marx, Nietzsche și Freud.

# I Contextul

## A. Contextul istoric

Fenomenologia a apărut în Germania o dată cu lucrările lui Husserl, publicate între 1887 când, în vârstă de 28 de ani, rostea discursul inaugural la Universitatea din Halle și 1938, anul morții sale: *Cercetări logice* (1900), *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* (1913), *Fenomenologia pură – domeniu de cercetare și metodă* (1917), *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*



(1936). Ideile lui Husserl cunosc o largă răspândire, la aceasta contribuind mult unii dintre studenții săi străluciți; Heidegger, de exemplu, publică *Știință și timp* în 1927. Patru ani mai târziu, Sartre introduce fenomenologia în Franța, Merleau-Ponty preia „ștafeta" după cel de-al doilea război mondial. Alți discipoli, dispersați din pricina nazismului, au exportat fenomenologia peste Ocean, cum a fost cazul lui Hannah Arendt.

Apariția fenomenologiei nu este legată de un eveniment anume, ea se va dezvolta pe fondul unei *istorii tragice* (războaiele mondiale, Revoluția rusă, totalitarismele, exterminarea evreilor) care zdruncină încrederea în forța rațiunii, în istorie și în progres. Fenomenologia este mai puțin un curent, cât mai degrabă *un stil de gândire*, strâns legat de condițiile culturale ale epocii.

## B. Contextul cultural

Germania este dominată de două curente – *istoricismul* și *psihologismul*. Husserl era, de altfel, elevul lui *Brentano*, gânditor care a întemeiat o psihologie ce ambiționa să determine fundamentele conștiinței prin descrierea fenomenelor psihice. De la el va împrumuta Husserl noțiunea de intenționalitate. În Anglia, prin Stuart Mill, pragmatismul înregistra încă o variantă, după multe altele. Franța cunoaște influența lui Bergson, preocupat de fluxul stărilor conștiinței, de dinamica evoluției. O dată cu el, împotriva pozitivismului, în forma pe care o îmbrăcase la sfârșitul secolului, se schițează o *întoarcere la trăire*. „Pozitivismul decapitează filosofia" – scria Husserl în 1935, în *Krisis*.

În paralel, se înregistrează *dezvoltarea științelor umaniste (lingvistica prin Saussure, psihologia, etnologia, sociologia)*, în timp ce *științele exacte sunt supuse unor profunde înnoiri* – apar geometria neeuclidiană, teoria cuantelor a lui Planck, teoria relativității restrânse a lui Einstein, studiile soților Curie despre atom. Pe tărâmul filosofiei, fenomenologia va încerca să opereze o înnoire similară, *să facă din filosofie o știință*, să o smulgă din rutina metafizicii.

Ea pleacă de la constatarea *unei duble crize: a științelor* - care, după Husserl, sunt incapabile să reflecte propriile demersuri - și, începând cu anii '20, a *culturii*, ale cărei valori sunt serios clătinate. Pentru Husserl,

criza științelor și criza conștiinței europene sunt indisociabile. Atentă doar la fapte, preocupată doar de obiectivitate, știința face abstracție și de subiectivitate, și de înțelesuri, ceea ce o rupe de problemele istorice cele mai acute. „Ea nu mai are, atunci, nimic să ne spună“, afirmă Husserl.

## II Principalele caracteristici ale fenomenologiei

### A. „Zurück zu den Sachen“[1]

Fenomenologia purcede de la refuzul oricărui sistem, nu în numele exaltării trăirii intuitive sau afective, după modelul bergsonian, ci în numele unei descrieri, care să renunțe la acel *a priori*, din structurile percepției și cunoașterii bazate pe experiență. Ea *se delimitează*, așadar, de *psihologie*, care studiază conținutul stărilor de conștiință în sine; *refuză reducerea la fiziologie*, care tindea să le ducă, după modelul lui Nietzsche, la o bază somatică; *se diferențiază de filosofiile conștiinței*, care identifică conștiința cu o substanță, cu o monadă închisă, cu o pură interioritate.

Fenomenologia se va centra pe descrierea acelei stări anterioare reflecției pe care se întemeiază perceperea lumii înconjurătoare: Ce înseamnă să vezi? Cum este posibil să vezi? Interogații care vizează ceea ce este dincolo de percepție (căci percepția este deja ceva constituit ca al nostru), pentru a sesiza geneza percepției și a cunoașterii.

### B. Diversitatea fenomenologiei

Se pot stabili patru mari momente ale fenomenologiei – Husserl, inițiatorul ei, Heidegger, Sartre și Merleau-Ponty. Primul va descrie nu conștiința în realitatea ei psihologică, ci o *conștiință transcendentală*, adică epurată de determinările empirice, de la care purced cunoașterea, originea sensului și toate semnificațiile. Ființa realității nu este realitatea obiectivă și independentă de conștiință, ci sensul pe care îl primește de la conștiință. Susținând intenționalitatea conștiinței, Husserl *anulează metafizica unui real în sine*. El încetează de a înțelege conștiința drept instanță reprezentativă.

1. Husserl.



## Cotitură în fenomenologie
## De la fenomenologie la existențialism (1900-1960)

| opere | viața culturală | evenimente istorice |
|---|---|---|
| 1887: *Prelegerea inaugurală* a lui Husserl<br>1889 Se naște Heidegger | 1889: Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* | 1898: începutul afacerii Dreyfus |
| 1890: Husserl, *Cercetări de logică* | 1890, ultimul tablou al lui Van Gogh<br>Renan, *Viitorul științei*<br>1900: Planck, *Teoria quantelor*<br>1907: începutul cubismului (Picasso și Braque) | 1905: separarea Statului de Biserică în Franța |
| 1913: Husserl, *Ideen* | 1913: Apollinaire, *Alcools* | 1914-1918, primul război mondial<br>1917: Revoluția din octombrie |
| 1916-1918: Husserl, profesor la Freiburg | 1920: începutul suprarealismului<br>1924: *Manifestul suprarealismului*<br>1925: Kafka, *Procesul* | 1922: Mussolini ia puterea |
| 1927: *Ființă și Timp*<br>1928: Heidegger îi ia locul lui Husserl la Freiburg<br>1932: Jaspers, *Filosofie*<br>1933: Heidegger, rector la Merburg. Aderă la partidul nazist | 1929: Bunuel, *Un câine andaluz*<br>1932: Jünger, *Muncitorul*<br>1933: Céline, *Călătorie la capătul nopții* | 1929: începe criza economică |
| 1934: Heidegger se retrage din viața publică<br>1936: Husserl, *Criza conștiinței europene*<br>1938: moare Husserl | 1935: Alban Berg, *Lulu*<br>1937: Carl Orff, *Carmina Burana*; Malraux, *Speranța* | 1934: luptele de stradă din februarie la Paris<br>1936: Frontul popular<br>1936: războiul civil din Spania<br>1939-1945 al doilea război mondial |
| 1943: Sartre, *Ființa și Neantul*<br>1945: Merleau-Ponty , *Fenomenologia percepției*<br>1951: Heidegger revine la catedră după 6 ani de interdicție<br>1960: Sartre, *Critica rațiunii dialectice*; moare Camus<br>1961: moare Merleau-Ponty | 1944: Sartre: *Cu ușile închise*<br>1947: Camus, *Ciuma*<br>1951: Camus, *Omul revoltat*<br>1960: E. Ionescu, *Rinocerii* | 1948: primul calculator<br>1953: moare Stalin<br>1954: Înfrângerea de la Dien Bien Phu<br>1958: De Gaulle ajunge la putere. Războiul Algeriei |

Cu Heidegger, centrul de greutate al demersului fenomenologiei se deplasează de la conștiință înspre ființă, glisând dinspre fenomenologie către ontologie. El caută să delimiteze structurile fundamentale ale ființei, anume condițiile posibilității experienței. Este vorba de o revenire din acea parte a cunoașterii care se ocupă de obiectele pe care le găsește în real înspre ontologic, care se ocupă de sensul celor existente, în căutarea unui fundament niciodată atins, dar de la care se desfășoară lumea. De asemenea, Heidegger nu interoghează conștiința, ci ființa însăși a realității umane susceptibile de a fi un *Dassein*, în ocurență acea ființă care face posibilă orice prezență. Așadar, ceva depășește conștiința transcendentală, înglobând realitatea umană, acționând în ea, Ființa, și a cărei realitate istorică nu este decât medierea.

Sartre se înscrie pe calea lui Husserl, dar golește conștiința de orice conținut: aceasta este *neant*, iar activitatea ei esențială, neantizarea. În acest sens, conștiința este existență, țâșnind spre lumea pe care o vizează și de care este inseparabilă. Este reluată aici intenționalitatea husserliană: conștiința face parte din lume, dar nu este vorba de a se reveni la structurile intenționalității dezgolind-o de elementele ei empirice, ci de a arăta cum anume această intenționalitate care definește conștiința se împlinește într-un praxis transformator, ce face din gândirea lui Sartre o *gândire a acțiunii*.

Spre deosebire de Sartre și de Husserl, Merleau-Ponty va deplasa accentul nu pe conștiință, ci pe *legătura originară care unește omul cu lumea*, raport decisiv, care dă umanitate omului și nu este reflectat de știință: „suntem în întregime legătură cu lumea" – declară Merleau-Ponty. De aici, locul pe care îl ocupă munca în scrierile sale.

# III Patru opere majore

## A. Fenomenologia husserliană

### 1. Conștiință și fenomen

Demersul fenomenologic presupune o altă abordare a conștiinței, pe care Husserl a aflat-o la profesorul său Brentano: *conștiința nu poate*



*niciodată să fie înțeleasă independent de o relație cu altceva decât ea însăși*, conștiința nu este conștiință, ci conștiință a ceva, este proiectată în afara ei, deschisă asupra lumii. „Va trebui lărgit conținutul lui *ego cogito transcendental*, va trebui să i se adauge un element nou și să spunem că orice *cogito* sau, și mai bine, orice stare de conștiință vizează ceva și poartă în sine, ca «țintă» (ca obiect al unei intenții), *cogitatumul* său respectiv", scrie Husserl în *Meditații carteziene*. În sine, conștiința nu are conținut propriu, ea nu este decât o necontenită mișcare prin care caută să iasă din sine către lume: transcendența. Aceasta este corelată cu conștiința, dar cele două nu stau față în față, ci se întrepătrund într-un mod originar: obiectele ne sunt date printr-o cunoaștere imediată, pre-reflexivă, pe care Husserl o numește intuiție și o definește ca atitudinea naturală care guvernează trăirea.

*Obiectele nu sunt, așadar, pentru mine decât în măsura în care ele îmi apar*. Această apariție nu este o iluzie de care ar trebui să mă eliberez, ea determină existența lucrurilor. Acestea sunt *fenomene*. Iar fenomenologia are ca îndatorire să descrie tot ceea ce îmi apare, nu subiectiv, ci așa cum este în sine. Or, obiectele nu sunt unul. Ele apar în funcție de multiplele feluri de a le considera: percepute, imaginate, judecate, dorite, rememorate... *Orice obiect este, așadar, obiect al unei conștiințe*.

Ceea ce nu înseamnă subiectivism spulberând obiectivitatea. Pentru fenomenologie, conștiința este singurul mod de a accede la ceea ce există. Ea nu pretinde o accedere a lucrurilor în sine, ci urmărește să descrie actele de conștiință. Trebuie deci să se plece de la trăirea intelectuală prin care ceva îi este dat conștiinței și să se ajungă la sesizarea pură a acestuia, disociind „fenomenul pur" de fenomenul psihic, la care (spre deosebire de ceea ce susțineau Brentano și psihologismul) nu poate fi redus.

Intențională prin însăși constituirea ei, conștiința nu este un receptacol pasiv al exteriorității. *Intuiția, act determinant* al conștiinței, nu este nici intuiție sensibilă, pură pasivitate, ci act care ne relevă originar obiectele. În acest sens, ea face parte din actele însele. *Spre deosebire de pozitivism, Husserl nu disociază faptul de sensul pe care îl are pentru conștiință*. În timp ce demersul pozitivist postula anterioritatea faptului față de conștiință și pura lui obiectivitate, Husserl coboară într-un strat originar, într-un fond al présupposé-ului și sensului.

## 2. Descrierea fenomenologică

Urmează deci descrierea fenomenelor care trebuie să depășească un dublu obstacol: cel al înțelegerii imediate, spontane și utilitare și cel al obiectivității științifice, spre a ajunge la înțelegerea „lucrului însuși", așa cum este dat prin intuiția originară. De aici metoda variației imaginare, ce va multiplica abordarea succesivă a obiectului pentru a detașa invariantul, ce constituie esența obiectului. Husserl dă exemplul noțiunii de roșu, a cărei esență se obține prin pivotarea imaginară a tuturor obiectelor roșii pe care le percep, pot să le percep sau de care îmi amintesc. „Roșu" este obținut prin eliminarea a tot ce este accidental și identificarea a ceea ce este permanent.

A ajunge la această viziune a esenței („Wesenchau") presupune suprimarea lumii așa cum ne apare în mod obișnuit. Demersul amintește îndoiala carteziană, dar se deosebește de aceasta prin faptul că îndoiala cuprinde realitățile însesi ale lumii, în timp ce demersul lui Husserl cuprinde ceea ce credem despre realitate. Trebuie să suprimăm certitudinile empirice care guvernează legătura noastră cu lumea și să revenim la présupposé-ul pe care se întemeiază ele. Metoda trece printr-o *triplă reducție*: „*eidetică*" – care elimină elementele empirice ale datului; „*fenomenologică*" – care face abstracție și de atitudinea naturală, și de atitudinea științifică; „*transcendentală*" – care scurt-circuitează în același timp conștiința celuilalt și legătura conștiinței mele cu propria mea individualitate empirică. Ceea ce trebuie analizat sunt structurile *a priori* care organizează trăirea, adică o coborâre la modul genealogic în lumea de constituire a obiectelor.

Astfel se revine la intuiția originară prin care îmi este dat lucrul însuși. Fenomenologia este un intuiționism care face economie de empirism și de senzualism. Reducerea este întoarcere a conștiinței asupra actelor datorită cărora ea cunoaște obiectele, ceea ce Husserl numește întoarcere reflexivă către sine însuși. Ruptura metafizică între exterioritate și interioritate nu mai există, căci lumea nu este o realitate brută, sesizată din exterior, ea este înțeleasă drept ceea ce este dat conștiinței în actul îndreptat spre lume. Prin aceasta, fenomenologia primenește privirea noastră asupra realului, deschizând o a treia cale între adeziunea originară la lume și reducerea pozitivistă a lumii la obiectivitate.



## 3. „Lumea vieții" („Lebenswelt")

Demersul husserlian se împlinește în accesul în „lumea vieții". Și anume în locul atitudinii naturale, eludată de științe, dar care, totuși, constituie fundamentul acestora. Este locul unde ia naștere sensul, unde prinde contur raportul conștiinței cu lumea. Întoarcere la acel mereu dincolo de lume, anterior oricărei reflecții, în acel strat originar al experienței trăite care scapă abordării științifice. Nu este vorba de o lume sensibilă concretă, brută, ci de *baza comună, intersubiectivă,* în care oamenii participă împreună la tradiție, la semnificații și la valori.

În „Lebenswelt", oamenii înfiripă legătura primordială cu lucrurile, și ele le apar încărcate cu un sens. Este un strat mai profund decât obiectivitatea descrisă de savant, care reduce realul la calculabil, un strat anterior chiar limbajului, un fundament uitat al înțelegerii în care își are rădăcinile însăși expresia științei. *Orizont neîntrezărit, care determină legătura noastră cea mai obișnuită cu lumea.*

Aceasta îi permite lui Husserl *să extindă fenomenologia la experiența istorică*, deci la timp, dar și la experiența colectivă, deci la celălalt. Experiență vădit trăită, adevărul nu este unul absolut, el este o devenire indisociabilă de o lume culturală. Reducerea nu este o dizolvare și o pierdere a unității lumii, ci, dimpotrivă, conduce spre constituirea acesteia ca unitate a înțelegerii – *fond și fonduri* comune de la care se desfășoară experiența umană. Husserl ajunge atunci la *experiența decisivă a timpului*, care nu este un mediu preexistent al conștiinței, ci care își află locul, originea în conștiință, în măsura în care aceasta participă la temporalitatea însăși. Aici se observă ce anume va alimenta în parte gândirea heideggeriană. Timp ce se desfășoară plecând de la acel „prezent viu" care este conștiința, aceasta fiind simultan actuală, dar și receptacul al trecutului și anticipare. Astfel, conștiința nu coincide niciodată cu ea însăși și nici nu se confundă cu ceea ce este scopul ei – ea este în esență proiectare (noțiune pe care o va dezvolta Sartre), țintire asupra lumii. Iar această țintire este cea care îi definește prezența în lume, dorind, acționând, dând dintr-o dată un sens care orientează lumea, pe care ea caută să o realizeze. Dar găsește lumea deja constituită, orientată, depozitară a sensurilor furnizate de tradiție și se înscrie, așadar,

într-o istorie. Această aplecare către istorie devine mai pregnantă în
ultimele lucrări ale lui Husserl, și anume în *Krisis*:

> *Noi, care nu avem numai o moștenire spirituală, nu suntem*
> *doar ființe cu spiritul istoriei, avem o sarcină care este cu*
> *adevărat a noastră doar în această calitate.*

## B. Heidegger și problema Ființei

Martin Heidegger s-a născut în 1889, la Messkirch, în Pădurea
Neagră. A fost asistentul lui Husserl la Freiburg și, din 1928, i-a urmat ca
titular al Catedrei de filosofie. Anul precedent este marcat de apariția
lucrării sale *Sein und Zeit* (Ființă și timp). A fost pentru scurtă vreme
rectorul Universității din Marbourg și membru temporar al Partidului
Social-Democrat. Din activitatea didactică pe care a desfășurat-o până în
1944, notabile sunt seminariile despre [illegible] și Nietzsche, conferințele
ținute în anii '30. După victoria aliaților asupra Germaniei naziste, i s-a
interzis, între 1945 și 1951, să predea, iar în 1959 s-a pensionat. Câteva
călătorii în străinătate, în cursul cărora s-a bucurat de o largă audiență –
mai cu seamă în Franța – nu întrerup decât sporadic meditația lui solitară
și sedentară, indiferentă la istorie. Ca om, Heidegger este astăzi contestat
și i se reproșează mai ales tăcerea inacceptabilă cu privire la episodul
nazist și la holocaust, dar, prin răsunetul lor și prin originalitatea
demersului, scrierile sale se înscriu între operele majore ale secolului. În
centrul acestor scrieri se află preocupările pentru problema Ființei, a
sensului acesteia, a multiplelor interpretări ale ființei în filosofia
occidentală, de la Platon la Nietzsche. *Opera aceasta reînvie tradiția*
*ontologiei și se desfășoară ca o hermeneutică*. Ea se prezintă ca o
*meditație*, o ascultare – ca și Nietzsche, Heidegger vrea să audă ceea ce a
fost uitat, îngropat de tradiția occidentală, să lărgească auzul pentru
cuvântul Ființei. „Weg-nicht Werke" – proclamă moto-ul ediției integrale
–, opera lui fiind în întregime dominată de metafora drumului care
trebuie croit pentru a se ajunge în inima pădurii, mereu mai apropiată,
niciodată atinsă, acolo unde i se mai oferă călătorului reflexiv prezența
misterioasă pe care o caută. Această operă are două versante – unul este
*Sein und Zeit*, lucrare neterminată, celălalt este inaugurat prin



conferința, ținută în 1930, *Despre esența adevărului*. Centrul de gravitate
al meditației se deplasează aici, are loc „die Kehre", întoarcerea, glisând
de la interogația asupra sensului Ființei, cu punct de plecare în *Dasein*,
spre meditația asupra Ființei înseși. Este o deplasare având forța unei
rupturi. Heidegger adoptă un stil, un ton nou – texte scurte, apel la
etimologie pentru a descoperi sensul originar al cuvintelor, demers
meditativ care se adresează în egală măsură poeților și filosofilor.

### 1. Ființă și timp

#### a) Ființa lui Dasein

Prin titlu, lucrarea *Ființă și timp* constituie deja un paradox – Ființa
era prin tradiție atemporală, or Heidegger arată că aceasta se întrupează
în timp, că este timp. Dimensiune esențială pe care autorul a întâlnit-o
mai ales la Dilthey și la Lukàcs. Ființa sa nu se confundă cu ceea ce este
dincolo de aparențe și nici cu o realitate oarecare, dar nu se manifestă
decât prin intermediul acestei realități particulare (ființarea) care intero-
ghează propria ființă: omul. Aceasta este „Da-sein", iar ceea ce intero-
ghează este sensul („Sinn") „sein"-ului său. *Realitatea umană se caracteri-*
*zează, așadar, prin această deschidere pentru interogarea ființei*, printr-o
înțelegere imediată, mai mult sau mai puțin confuză, a ceea ce înseamnă
ființă.

Cade în sarcina „analiticii existențiale" să determine ce este
„Dasein"-ul; analitica va încerca să descrie modul de a fi „existențial" al
realității umane, ceea ce constituie prima parte a lucrării. Esența ființei
omenești rezidă în existența ei (ek-zistența) – (*Ființă și timp*). *Dasein-ul*
este acea ființare care se depășește către dincolo de sine, „ființă a
depărtărilor", excedând tot ceea ce este pentru a se avânta către ceea ce
nu este sau ceea ce nu este încă. Se desprinde astfel o altă trăsătură –
*transcendența Dasein-ului*, prin care acesta depășește simpla lume a
ființărilor. Și deoarece transcende ființările, el poate să-și pună ches-
tiunea ființei ființării și, prin aceasta, să aibă o lume; el este acea ființă
dincolo de ea însăși, proiectată spre ceea ce va veni. Lucrurile sunt, omul
*ek-zistă*; astfel, pentru Heidegger, realitatea omenească nu ține de o
natură, nu se descrie ca un ansamblu de proprietăți, ci tintește înainte,

scapă definiției care ar vrea să o zăvorască. Realitatea omenească este în mod originar raportare la alteritate, o alteritate spre care se îndreaptă și pe care o transcende. Nu este o monadă care ar pre-exista în mod izolat în exterioritate – *ea nu poate fi înțeleasă independent de acel „fapt-de-a-fi-în lume"* care guvernează existența noastră cea mai concretă și cea mai cotidiană.

Dar omul nu este ceva înglobat în ceva care înglobează, adică lumea. *Doar el singur, spre deosebire de animale, are o lume.* Dar nu este o relație neîntrupată, de ordinul cunoașterii, omul se raportează la el însuși pornind de la existența sa - „aproape de lume". Iar această lume este mai întâi un univers de instrumente care îi urzesc viața. Plecând de la acest complex de instrumente care trimit unele la altele, omul își înțelege viața ca pe un univers de semnificații date. Simultan, realitatea omenească nu este izolată, ea se *desfășoară în coexistență* – ființa *Dasein*-ului este un „Mitsein"[1].

De-acum, analitica existențială se centrează pe realitatea intimă care constituie *Dasein*-ul și care-i determină înțelegerea lumii.

## b) Grija

Este definită de trei componente: •*„Befindlichkeit" – situarea afectivă*, care denumește dispoziția afectivă originară pe care se întemeiază legătura omului cu lumea, strat inferior care determină o înțelegere primară și involuntară a existenței, cu diferitele ei modalități: *starea de aruncare*, care angajează fără de voie în timpul istoric („Geworfenheit"), facticitatea („Faktizität"), care trimite la faptul de a fi condiționat de ceea ce îl înconjoară, și în sfârșit („Überlassenkeit"), sentimentul acut de a fi fost abandonat sorții sale printre celelalte existențe: • *Înțelegerea* („Verstehen") – omul înțelege lumea, ființa lucrurilor și propria ființă și se descoperă ca posibilitate de a fi („Seinkönnen"), adică proiect („Entwurf"). Este o putere intelectuală și, totodată, o putință de a face, prin care se înnoadă înțelegerea lui cu lucrurile: • *Limbajul* („Rede"), datorită căruia *Dasein-ul* dă sens înțelegerii, își explicitează propria experiență. Locul și mijlocul adevărului. Căci universul nu are sens decât

1 *Mitsein* – laolaltă – ființarea (M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, 1988, p. 440) – n. trad.



pentru că există limbajul care smulge lucrurile din muțenia lor. Sens care nu este desemnarea proprietăților lucrurilor, ci provine din înțelesul pe care îl îmbracă ele pentru om.

Aceste trei modalități ale realității omenești se combină într-o sinteză – Grija („Sorge"). *Aceasta guvernează felul în care ne apare lumea,* modelează accesul nostru la Ființa ființărilor. Pe acest fond de utilitate, de disponibilitate, vin lucrurile către noi și noi mergem în întâmpinarea lor. Plecând de la această grijă, de la această prevedere față de lucruri, ni se dezvăluie Ființa ființării. *Iar ceea ce numește Heidegger lume nu este ceva care conține, nici suma tuturor lucrurilor, ci orizontul imaterial din care ni se dezvăluie Ființa ființărilor.* Orizont, adică proiectul invizibil care face asemenea ființările (oameni, lucruri, natură) și le cuprinde într-o semnificație globală. Este echivalentul în plan istoric al unei culturi.

## c) Teama

În același timp, totuși, această existență este amenințată cu decadența („Verfall"), limitându-se la această agitație îngrijorată, subordonată lucrurilor pe care le produce sau le schimbă, diluată în „Mit-Sein", în coexistența care degenerează în anonimat gregar, unde stăpânește „se" (impersonal) („das Man"). Atunci triumfătoare este vorbăria („Gerede"), cuvintele fără rădăcini, care pot fi schimbate între ele. Mod de a fi neautentic, care îi va inspira lui Sartre tema relei-credințe. *Din această decadență inevitabilă, una dintre modalitățile ființei noastre în lume,* omul iese în mod brutal experimentând teama („Angst", și nu „Furcht" – frica, întotdeauna, provocată de un obiect determinat, identificabil) – țesătura liniștitoare de semne și trimiteri care alcătuiesc lumea se destramă, *Dasein este îndreptat către cumplita lui libertate*, către posibilitățile sale, către conștiința acută că el este singurul responsabil de sensul pe care îl dă ființărilor și că acest sens nu se limitează la explicațiile prestabilite, liniștitoare, rutiniere. Numai prin teamă, realitatea umană accede la un mod de viață autentic, la ceea ce sălășluiește în miezul Grijii – nu simpla prevedere dictată de nevoi mărunte o obligă la aceasta, ci o atenție dintr-o dată îndreptată către ceea ce constituie fundamentul experienței sale și transcende existența sa, adică problema Ființei. Astfel, este pus în lumină „Da"-ul din *Dasein* —nu acel „Da" care definește spațialitatea umanului, ci „da"-ul ființei, *Dasein* fiind această ființare prin

care ființa se produce: „nur solange Dasein ist gibt es sein“, notează Heidegger în *Scrisoare despre umanism*. În acest sens, el este într-adevăr „păstorul ființei“, singur printre toate ființările care trebuie primite, adăpostite de gândirea Ființei, și nu se definește ca umanitate decât sub acest raport extatic cu adevărul Ființei.

## 2. Procesul metafizicii

### a) Uitarea Ființei

Cu *Scrisoare despre metafizică*, reflecția heideggeriană cunoaște o răsturnare („die Kehre“), angajându-se pe calea demontării metafizicii occidentale, ambiționând să deștelenească o abordare nouă a problemei centrale a acesteia: problema Ființei în măsura în care aceasta rămâne sarcina însăși a filosofiei, sarcină pe care știința nu și-o poate asuma. În viziunea lui Heidegger, metafizica occidentală se caracterizează prin „uitarea ființei“, adică reducerea acesteia la un elan determinat, izolabil, identificabil, ale cărui formă și conținut sunt variabile de-a lungul istoriei – esența sau „ideile“ la Platon, Dumnezeu în teologia medievală, subiectivitatea la Descartes (pentru care Ființa ființării se confundă cu ideea clară și distinctă pe care și-o face eul gânditor), voința de putere la Nietzsche. *În acest fel se pregătește nașterea unei științe planetare care reduce realul la obiectivitatea manipulabilă* pe care ea o pune în lumină – existența devine existența din fizica modernă, care poate fi calculată. Corolarul acestui reducționism este subiectivitatea, definită, rând pe rând, drept substanță gânditoare – la Descartes, drept rațiune – la Kant, drept cunoaștere absolută – la Hegel și, în sfârșit, închizând metafizica, drept voință de putere – la Nietzsche.

Fiecăreia dintre aceste direcții majore de gândire îi corespunde o configurare a adevărului și un moment al *acestei uitări a ființei, care constă în uitarea diferenței dintre Ființă și ființare*. Căci ființa nu se identifică nici unei ființări, descrierea acesteia din urmă ne poate arăta ceea ce este ea, dar nu ființa. La drept vorbind, ființa nu este nimic, este neant și, totuși, paradoxal, este ceva fără de care nu există ființare și care se manifestă în mod enigmatic ca o neobosită însușire care conduce fenomenele la existență, fără a se confunda cu prezența a ceva din ceea ce există. Prezență și absență. „Orice raportare la ființare stă mărturie



pentru faptul că există o știință a ființei și, totodată, pentru incapacitatea unei situări de la sine în legea adevărului acestei științe. Acest adevăr este adevărul despre ființare“ – scrie Heidegger* (Postfață la *Ce este metafizica?*) Ființarea („Wesen“) este „Anwesen“ (prezență). Iar sarcina gândirii constă într-o meditație asupra acestui dar și a acestei retrageri a ființei, care se disimulează dincolo de prezența lucrurilor.

### b) Problema adevărului

Și înainte de cultura occidentală, metafizica, s-a clădit pe sufocarea Ființei de către ființare. Momentul decisiv, a cărui lumină iradiază încă de la începutul secolului, este cel cartezian: *O dată cu Descartes, adevărul se deplasează din obiectivitate către subiectivitate, prin certitudinea lui cogito.* Adevărul devine certitudine pe care o deține conștiința și de la care devine posibilă voința de a stăpâni și a poseda natura, conform formulării din capitolul 5 al *Discursului asupra metodei*. De acum înainte omul se află în miezul unui proiect de inspectare a lumii care va înlătura în mod progresiv orice altă înțelegere privind Ființa ființărilor, descalificând, sub pretextul iraționalității și al imaginației, poezia, arta și chiar filosofia însăși. *Or, la Heidegger, ființa nu se lasă subjugată de stăpânirea unui adevăr unic și totalitar.* Problema adevărului trebuie pusă altfel, revenind la sensul etimologic, gândit în mod originar de filosofii greci, și mai ales de presocratici: *aletheia*, care în greacă înseamnă dare la iveală**.

Este aici mult mai mult decât o chestiune lingvistică: a spune că adevărul este dare la iveală înseamnă a presupune un proces care se desfășoară în timp, o istoricitate a adevărului – acesta nu apare dintr-o dată prin certitudinea unei evidențe, în procesul de dezvăluire a adevărului, o parte a lui rămâne în umbră.

Gândirea occidentală a redus existența la interpretarea științifică a lumii, barând accesul către orice altă formă de înțelegere a adevărului.

* Cf. volumul *Martin Heidegger, Repere pe drumul gândirii*, Ed. politică, 1988, p. 282 (traducere Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu).

** Cf. vol. Walter Biemel, *Heidegger*, Ed. Humanitas, în care Thomas Kleininger dă echivalența: „Heidegger traduce *aletheia* prin stare de neascundere“, p. 35.

Spre deosebire de aceasta, gândirea greacă a încercat să surprindă misterul prezenței lucrurilor, atentă să primească acest dar, această deschidere numită de Heidegger și „*Ereignis*“, pe care omul trebuie s-o lase să se întâmple și care nu se limitează la reprezentarea construită de gândire, ci adună prezența inepuizabilă, misterioasă a lucrurilor.

### c) Poetul și inginerul

*Heidegger se întoarce la sensul primar al cuvântului natură*, cel moștenit de la grecescul „physis“ – natura nu este un mediu inert, ci un principiu de creștere care scoate la lumină fenomenele printr-o dare la iveală din obscuritate, este fundamentul originar în care își au toate obârșia. De aici, importanța pe care o acordă poeziei, care tocmai asta face: lasă lucrurile să fie, căutând, prin limbaj, să spună despre inepuizabila lor apariție, detașându-se de orice utilitarism.

*Prin experiența poetică, omul se instalează într-o proximitate inedită față de lume*, percepe o prezență și relații pe care preocuparea cotidiană i le ascunde, pătrunde dincolo de ceea ce interesează tehnica; astfel, el menține „deschisă“ (termen esențial la Heidegger) o altă înțelegere a existenței. Spre deosebire de poet, inginerul închide porțile altei interpretări (și se închide în fața altei interpretări). *Poetul – aici în înțelesul cuprinzător de artist – rămâne, dimpotrivă, atent la chemarea adevărului sau a Ființei*, construind un spațiu în care este păstrat misterul prezenței lucrurilor, acelui „es gibt“.

Astfel, ultimele scrieri heideggeriene vor fi centrate pe locul dominant al poeziei în problema Ființei. Poezia este originea și esența limbajului, cuvânt în stare pură (*Calea către limbă*). Limbajul nu este un instrument sau un mijloc de exprimare, ci o numire a lumii, un „apel“ care scoate lucrurile din starea lor înstrăinată pentru a ni le apropia, conferind, totodată, întrupare celor ce ființează, unindu-le, instaurând o lume.

### 3. Întrebare privitoare la tehnică

În 1954, în plin război rece, apare un text major care include reflecții capitale asupra esenței tehnicii: *Întrebare privitoare la tehnică*. El constituie corolarul gândirii heideggeriene despre știință și pune în cauză pretinsa posibilitate a științei de a se constitui drept explicație ultimă și atotcuprinzătoare a existenței: „Tehnica nu este doar un



instrument, ci și o cale de dezvăluire“ – afirmă Heidegger. Cale ce se vrea a fi unica spre „aletheia“, cale care *confundă adevărul cu exactitatea*, reducând lumea la obiectivitatea matematică. Proiect tehnicist prin care Ființa ființării este gândită, concepută, manipulată. Lumea este smulsă din secretul ei, asamblată, *pusă în mișcare prin tehnică*, somată să-și furnizeze resursele, fiind considerată „un complex calculabil și previzibil“, ceva durabil („Bestand“), exploatabil. Prin această inspectare a lumii, vast dispozitiv („Gestell“), sunt reunite umanitatea și natura. Și omul nu poate scăpa, căci este mobilizat la rândul lui (tehnica nu este un mijloc față de care el ar putea fi exterior), devine „forțe de producție, resurse umane“. Demers de respirație planetară, tehnica răvășește lumea și împlinește mișcarea metafizică, inițiată încă de Descartes. Dar descoperind lumea, arătându-i secretele, modificându-i procesele, tehnica o lasă totodată în întuneric, neinterpretând fenomenele decât din punctul ei hegemonic de vedere, în timp ce nutrește visul unei dezvăluiri integrale a universului, uitând că lumea este și altceva decât un mijloc sau un rezervor, că este o prezență încărcată de mister pe care reprezentarea tehnicii n-o epuizează. Paradox al unei civilizații prometeice și demiurgice care, crezând că descoperă natura, nu face decât să o disimuleze, să o îmbrace în vălul iluzoriu al obiectivității.

Îi revine, astfel, artei - îndeosebi poeziei și picturii - sarcina de a-i aminti omului că Ființa ființării depășește această reducție la util, „naturalul naturii este cu totul altceva decât universul științei“, scrie Heidegger.

*Arta nu contenește de a interoga Ființa*, deschide acum altă cale de scoatere din starea de ascundere, întronând o altă fațetă a adevărului. Dar aceasta nu ține de vreo virtute magică a operei de artă – nici vorbă de sacralizare romantică a artei la Heidegger! -, ci de faptul că arta este eliberată de orice intenție utilitară, că în *ea iradiază o prezență care nu poate fi redusă la reprezentare*. Arta „vede“ altfel lumea, este o *iluminare* care poate pune cele mai neînsemnate obiecte – cum ar fi pantofii scâlciați ai lui Van Gogh – într-o lumină nouă. Și acești pantofi îi vedem parcă pentru prima dată, prezență intensă și tulburătoare, prin care descoperim invizibilul ascuns îndărătul lor. În acest sens, arta este *o salvare* – în dublu înțeles: punere deoparte, adăpostire și, totodată, mântuire.

Chiar dacă arta înseamnă și tehnică, ea nu ascunde și nu devastează, ea îi permite ființării de a se manifesta drept prezență, reîntâlnindu-se,

astfel, cu ceea ce constituie esența tehnicii, așa cum ne-au îndemnat grecii să o gândim: un produs este o naștere în lume, o aducere în lumina vizibilului a unei prezențe smulse din obscuritatea pământului.

## Concluzie

Singularitatea unei asemenea opere trebuie raportată la contextul unei epoci dominate de neokantianism și de reprezentantul lui cel mai strălucit, Ernst Cassirer, dar și de dificultatea în care se afla filosofia de a se justifica în raport cu știința, de tendința ei de a se converti într-o epistemologie înhămată la remorca gândirii științifice. Heidegger reabilitează ceea ce constituia sarcina filosofiei: interogația ontologică. Influența lui a fost imensă și rapidă. Mai întâi, prin intermediul lui Sartre și a tuturor deformărilor la care a supus el gândirea lui Heidegger, îndreptând-o către o filosofie a existenței, apoi, datorită câtorva importanți comentatori și traducători ai operei heideggeriene, care au dialogat cu maestrul: Towarnicki, Beaufret, de Waehlens, heideggerianismul a alimentat și demersul unui Derrida, și scrierile unor René Char ori Maurice Blanchot. Dar astăzi ce rămâne de la Heidegger?

Fără îndoială, faptul că omul a cochetat cu nazismul incită la o recitire a operei sale. Dincolo de aceasta, s-ar putea reține cel puțin trei contribuții majore ale lui Heidegger: *o lectură magistrală a metafizicii*, care, de la Descartes la Nietzsche, avea să facă din om temeiul lucrurilor și valorilor, centrul de referință al ființării ca stare-de-fapt; *o demontare a noțiunii de adevăr* – așa cum a fost ea vehiculată de tradiția filosofică; *o meditație asupra limbajului*, definit drept ceva prin care sălășluiește lumea.

## C. Sartre sau căile libertății

Șederea la Berlin, între 1933 și 1934, se va dovedi decisivă pentru formația intelectuală a lui Sartre. Aici intră în contact cu Husserl și cu fenomenologia. Aceasta din urmă reprezenta o abatere de la drumul bătut al neokantianismului, care domina filosofia franceză a epocii. Datorită fenomenologiei, primele scrieri ale lui Sartre vor fi orientate spre o reflecție nouă asupra stărilor de conștiință: *Imaginația* – 1938, *Schiță pentru o teorie a emoțiilor* – 1939, *Imaginarul* – 1940, *Ființa și Neantul* – 1943. Cu această ultimă lucrare, demersul sartrian capătă un contur personal – *el pune bazele existențialismului.*



Opera lui Sartre ar putea fi divizată în trei mari perioade: o *perioadă fenomenologică*, încheiată cu *Ființa și Neantul*; o *perioadă existențialistă* (pentru prima dată, termenul de existențialism apare în 1945 într-un articol din revista „Action"), consacrată unei intense activități literare (romane, teatru), prin care reia marile teme abordate anterior; *o perioadă care începe în anii '50, puternic marcată de marxism și de angajarea scriitorului*, care va culmina cu apariția, în 1960, a cărții *Critica rațiunii dialectice* – gândirea sartriană îndreptându-se acum spre filosofia acțiunii istorice.

Rădăcinile existențialismului sartrian coboară mult dincolo de fenomenologie – până la *Kirkegaard*, filosof al existenței ca trăire patetică, și *Jaspers*, care în 1932 publica o filosofie a existenței. Teme precum angajarea, conștiința, acțiunea erau deja abordate în anii '20 sub influența „existențialismului creștin" al lui Gabriel Marcel (creatorul termenului), Jacques Maritain sau Emmanuel Mounier. Pe acest tărâm ideologic, Sartre va adăuga ateismul.

### 1. „Existența precede esența"

#### a) Conștiința și neantul

Rațiunea omului nu rezidă nici în origine, nici în providență: a fi pentru om înseamnă a exista („ex-sister", în latină, „a rămâne în afară de"), adică a fi aruncat acolo, în lume, o ființă absolut contingentă. O asemenea revelație va avea Roquentin, eroul din *Greața*:

> *A exista înseamnă pur și simplu a fi acolo; pe cei care există îi vedem, îi întâlnim, dar nu putem niciodată să-i deducem.*

Pentru Heidegger omul este un „Da-sein".

În fața lui, se înalță obiectele – străine, mute, închise în ele însele, ireductibile la conștiință. Ele formează lumea lui „en-soi" („în sine"). În comparație cu aceasta, *conștiința își dovedește slăbiciunea*. Ea nu este nici substanță gânditoare, după modelul lui Descartes, nici interioritate plină, ci este vid pur, aproape un nimic, dar fără de care lumea nu ar putea să i se arate omului. Ireductibilă la o sumă de proprietăți asemenea obiectelor care alcătuiesc lumea lui „en-soi" – deci neant. „Încercați să vă înțelegeți propria conștiință, scrutați-o, veți vedea că este găunoasă, nu veți găsi în ea nimic altceva decât viitor" – notează Sartre în *Situații*.

### b) Neantizare și libertate

Așadar, neant, dar nu doar la modul pasiv, ci *neantizare necontenită a lumii*. Prin interogare, visare, anticipare, amintire. Conștiința sartriană este o mișcare de irealizare care sondează adâncimea realului. Datorită conștiinței, realitatea umană, „Dasein"-ul, scapă de „da"-ul care o întemnițează, cât și de „nun"-ul clipei. Omul apare ca o ființă care face să se ivească Neantul în lume... – observă Sartre în *Ființa și Neantul*. De altfel, încă de foarte devreme, Sartre s-a arătat interesat de dimensiunea neantizatoare a conștiinței, în lucrarea lui majoră intitulată *Imaginarul*, care îmbracă forma unei descrieri fenomenologice a imaginației după model husserlian. Aptitudinea omului de a-și făuri imagini, de a se emancipa de percepție, de ceea ce i se oferă privirii denotă o conștiință care poate să-și stabilească în ea o poziție de recul în raport cu lumea – notează Sartre în acest eseu. Iar *această capacitate de neantizare a realului dezvăluie* libertatea conștiinței. „Imaginația este conștiința împlinindu-și libertatea" (*Id.*). Dar conștiința este neant și într-un alt sens: departe de a coincide cu ea însăși, conform modelului cartezian, ea evadează din ea însăși, dispare, își pierde punctul de sprijin față de sine, căci *conștiința este temporalitate*. Ea nu mai este ceea ce a fost, țintind către ceva viitor care nu este încă: omul stă „față în față cu trecutul și cu viitorul său, ca și cum ar fi în același timp acel trecut și acel viitor și ca și cum nu ar fi nici unul, nici celălalt" (*Ființa și Neantul*). *Joc al „eului"*, care își pierde continuitatea și permanența, încetând de a fi substanță, modelat de acest neant care îl brăzdează și care este opusul libertății sale.

## 2. O ontologie a libertății

### a) Libertate și transcendență

*Așadar, libertatea nu este o calitate a omului, și cu atât mai puțin un instrument susceptibil de a-i servi sau nu, ci este un fapt* (facticitatea) care precede înțelegerea acestuia. Libertate care decurge din simplul fapt al existenței. Din acel neant întipărit în inima omului, din acel interval brăzdat în interiorul conștiinței care îl face să nu coincidă niciodată cu el însuși. Nu mai sunt ceea ce am fost și nu sunt încă ceea ce voi fi. În acest sens, *libertatea este transcendență*, ieșită din orice determinism exterior



sau interior, este o mișcare necontenită de diferențiere față de ea însăși. Pură negativitate. Încât suntem „condamnați la libertate" (*Ființa și Neantul*).

### b) A fi înseamnă a face

În mod originar, realitatea umană nu este nimic altceva decât ceea ce poate să fie, posibilitatea pe care o va actualiza ori nu în acțiune. De aceea, mai întâi nu este nimic. Ea este în întregime ceva care urmează a fi. A fi, adică a face. Sartre reia aici analiza din *Ființa și Neantul*: *Dasein*-ul este o putință de a fi („Sein-können"). Căci omul trebuie să se facă pe sine.

A face nu este doar o dimensiune printre celelalte ale umanității omului, ci este săvârșirea în acțiune. Sunt ceea ce fac și nimic altceva. Și pentru că *sunt ceva care este de făcut*, sunt în mod esențial – în cel mai puternic înțeles al termenului – proiect. Niciodată desăvârșit, mereu proiectat spre viitor, smulgându-mă necontenit din ceea ce sunt. Aruncat în afara mea. Așadar, transcendență, dar nu în accepție religioasă. *Termenul transcendență denumește la Sartre acea manifestare necontenită de deschidere spre lume care îl caracterizează pe om.* Transcendența este corolarul intenționalității conștiinței:

> *O conștiință care nu este conștiința a ceva nu ar putea fi conștiința a nimic (Ființa și Neantul).*

## 3. De la ontologie la etica libertății

### a) A fi înseamnă a alege

Fiindcă sunt întotdeauna ceva care nu este încă, o eternă împlinire, *sunt ceea ce am ales să fiu*. Pentru om, a fi înseamnă a face o alegere în legătură cu sine. Iar această libertate fundamentală care îi este proprie nu poate fi anulată de nici o determinare biologică, psihică ori istorică. Afirmația atrage după sine *totala responsabilitate a ființei omenești*. Pentru că existența omului nu se explică și nu se justifică prin nici o transcendență, omul este condamnat să aleagă și deci să fie ceea ce va fi ales să fie. Concepția lui Sartre este ateistă. Goetz, eroul din *Diavolul și bunul Dumnezeu*, precum și Oreste, din *Muștele*, sunt singurii stăpâni și arbitri ai valorilor, hotărând totul dincolo de bine și de rău.

*Tăcerea este Dumnezeu. Absența este Dumnezeu. Dumnezeu înseamnă singurătatea oamenilor. Dacă Dumnezeu există, omul este neant, dacă omul există... (Diavolul și bunul Dumnezeu).*

*Alegerea este mai mult decât o modalitate psihologică, ea este o instanță ontologică.* Și ea angajează însăși ființa omului. Astfel, pot să spun „sunt", a fi sau a nu fi încetează de a mai constitui o întrebare: sunt ceea ce am ales să fiu, ca binecunoscutul piccolo de cafenea, evocat în *Ființa și Neantul*, care în fiecare dimineață își reformulează alegerea a ceea ce face. Dar alegerea pe care o face omul nu aparține unei înlănțuiri, ea poate fi revocată în orice moment datorită libertății. În fiecare moment, orice este posibil.

### b) Psihanaliza existențială

Este o libertate radicală care îl împinge pe Sartre să respingă orice determinism psihic, și îndeosebi inconștientul freudian; el opune psihanalizei o *psihanaliză existențială*, care caută să împace libertatea și inconștientul. *Alegerea originară*, care este *proiect de a fi*, care angajează este anterioară oricărei cauzalități – familiale, sexuale, sociale. Astfel, Baudelaire nu este produsul unei situații familiale anume (moartea tatălui; o mamă care se recăsătorește) care i-ar explica opera, ci este alegerea acestei existențe pe care și încearcă să o depășească: „părăsit, respins, Baudelaire a vrut să ia pe seama sa această izolare. El și-a revendicat solitudinea, pentru ca ea să vină din el însuși și să nu fie nevoit să o îndure". Toate marile biografii sartriene (*Baudelaire, Saint Genêt, comediant și martir, Idiotul familiei*) sunt o ilustrare a noțiunii de proiect existențial prin care individul interiorizează o situație dată, și-o apropie, alegând sensul pe care îl va căpăta pentru el. Astfel, Genêt, care este acuzat de furt, se va face hoț, iar Flaubert, pus în inferioritate de un frate strălucit, se va face „idiotul familiei", alegând, pentru a-și contraria tatăl literatura. Astfel, toate proiectele care jalonează o existență pot fi reduse la un proiect originar ale cărui manifestări sunt.

### c) Alegere și responsabilitate

*Responsabilitate integrală, care presupune angajarea altuia dincolo de mine însumi*, căci, prin fiecare dintre opțiunile mele, aleg sau nu să



schimb lumea, accept sau refuz opresiunea, și aceasta nu numai pentru mine.

A te alege să rezisți sau să colaborezi, să fii pacifist ori laș înseamnă să alegi pentru altul, căci alegerea nu este strict individuală. În universul sartrian nu există, așadar, necesitate, care ar limita jocurile libertății. Etică exigentă („sunt plin de spaimă, cel mai mic gest mă angajează", notează Roquentin în *Greața*), libertatea este o cale prin care omul devine om împreună cu ceilalți oameni, optând în fiecare moment să accepte, să schimbe sau să înlăture situația istorică în care a fost aruncat. „Omul trebuie inventat în fiecare zi" – proclamă Sartre în *Ce este literatura?*. Așadar, lumea nu este niciodată un dat care mi-ar limita acțiunea, un fapt: lumea este de clădit, ea se prezintă drept o sarcină, libertatea fiind actul prin care eu transform faptul în valoare, existența în necesitate a existenței.

## 4. Spaima și reaua-credință

### a) Reaua-credință

*Dar omul nu contenește de a vrea să se debaraseze de această libertate teribilă* care îi este proprie, care îl obligă la responsabilitate. „Libertatea ta este o râie care te roade, ea nu este decât un exil", îi obiectează Jupiter lui Oreste, în *Muștele*. Astfel, fiecare aruncă motivația actelor sale asupra trecutului, familiei, obligațiilor sociale, hazardului. Este un necontenit joc al alibiurilor care poartă un nume: *reaua-credință*. Aceasta nu este o categorie psihologică sau morală, ci o atitudine, un raport dintre sine și ceilalți, o structură care ne guvernează fără voia noastră existența. Atunci, libertatea și responsabilitatea își conjugă forța, buna-credință este restabilită și sensul vieții fixat. *Este versiunea sartriană a neautenticului heideggerian*, perdeaua de semnificații, de comportamente care învăluie viața cotidiană, conferindu-i soliditatea liniștitoare a unei lumi coerente, care are un sens.

### b) Spaima

Când acest văl liniștitor se destramă, se ivește experiența *spaimei*, care *dezvăluie absurdul existenței și pune omul față în față cu propria libertate*. Acesta descoperă atunci jocul vertiginos al posibilităților care i se deschid dinainte, absența oricărui fundament în real.

Este experiența lui *Meursault*, pe care o descrie Camus în *Străinul* sau în *Mitul lui Sisif*. Este experiența cu care se înarmează celebrul picolo din *Ființa și Neantul*, înfăptuind în fiecare zi aceleași gesturi, jucând comedia socială, respingând în fiecare zi alte posibilități, identificând propria ființă cu funcția. Reaua-credință este universul teatral al lui „ca și cum", parodia faptului autentic care transformă lumea. A trăi în rea-credință înseamnă ființare „en soi" („în sine") luată drept „pour soi" („pentru sine"). Omul de rea-credință spune „sunt" – sunt șef, precum eroul din *Copilăria unui șef* sau precum Jean Pacôme, din *Greața*; existența sa este dintr-o dată inatacabilă. El are îndatoriri, o meserie, o familie, responsabilități. Este omul gravității, pe care Sartre îl numește „ticălos" („salaud").

## 5 „Infernul – sunt ceilalți"

### a) Irumpe celălalt

Dar iată că apare celălalt, clintindu-mă din solipsismul meu: a trăi înseamnă a trăi împreună cu. Omul este „pentru sine" și, totodată, „pentru celălalt". Sartre preia aici „Mitsein"-ul heideggerian. Celălalt este mai întâi prezență fizică înfățișată dinaintea mea și privindu-mă, *făcând din mine ceva care este privit*. Din subiect în jurul căruia se organizează lumea, *je* („eu") *devine obiect*, deposedat de universul lui: „Și astfel dintr-o dată a apărut un obiect care mi-a furat lumea" (*Ființă și Neant*). *Violență originară a privirii*. Prezență surdă care nu se limitează la prezența fizică, ci pătrunde în conștiință și îmi guvernează acțiunea, căci celălalt este mereu acolo, chiar dacă lipsește. Eu sunt imaginea pe care mi-o trimite, eu mă văd prin ochii lui. O altă libertate apare, care, prin privirea reală ori imaginară, mă țintuiește: eu sunt gestul, actul pe care l-a surprins. Libertatea mea transcendentă s-a transformat în libertate care este transcendată. Mai mult, celălalt supraviețuiește dispariției mele – intenția care îmi ghidase actele este ignorată, uitată, denaturată. Viitorul nu-mi mai aparține, istoria mă judecă.

### b) O experiență conflictuală

În esență, așa după cum o dovedește și situația din *Cu ușile închise*, aceasta este moartea – privirea celorlalți ațintită etern asupra vieții mele. A fi mort înseamnă a fi pradă celor vii. Încât relația cu celălalt este întotdeauna conflictuală. Doar în istorie poate fi depășit acest conflict și poate fi schițată o relație fraternă. În această privință, *Diavolul și bunul Dumnezeu* va marca evoluția lui Sartre, subliniind impasul libertății solitare a lui Goetz.



## 6. Libertate și istorie

### a) Situația

Alegerile nu se manifestă în abstracțiunea conștiinței, libertatea sartriană nu se confundă cu liberul-arbitru, ele sunt operate în sânul unei lumi materiale și istorice care delimitează posibilitățile și conturează orizontul libertății omului, adică într-o *situație*. De aceea „nu vorbim de libertate decât în legătură cu o situație și nu există situație decât prin libertate", notează Sartre în *Ființa și Neantul*. Căci orice situație poartă amprenta alegerilor și acțiunilor care au prilejuit-o. *Condiționată*, situația este de asemenea *condiție*, trambulină pentru acestea.

Sartre încearcă să opereze sinteza între o filosofie a libertății și marxism. O situație istorică se definește printr-un ansamblu de structuri materiale (economice, tehnice, sociale...) care constituie „practico-inertul". Ivit din activitatea oamenilor, „praxisul" este exteriorizarea acțiunii lor în realitatea istorică. Este emanație a libertății lor. Dar, imediat, praxisul tinde a îngheța – Sartre spune a se pietrifica – pentru a se întoarce împotriva libertății din care s-a născut.

### b) Situație și existență istorică

*Istoria este dialectica între creativitatea umană și greutatea materială a lumii istorice*. Trecând în „en-soi", „pour-soi" este prins în mreje, și aceasta este alienarea – Luckàcs va spune „reificarea". Individul se vede astfel condiționat de către exterior – Sartre spune „totalizat" –, subjugat ordinii materiale anonime; el devine client, pasager, utilizator, elev... Este un univers al *înserierii*, noțiune centrală în *Critica rațiunii dialectice* și în *Idiotul familiei* – comunitatea omenească este fărâmițată în serii, inserate în „colective", școală, transporturi, uzine..., este atomizată. Fiecare a devenit interșanjabil, om-masă, fiind redus la abstracție.

## 7. Libertate și emancipare

### a) De la serie la grup

În *Critica rațiunii dialectice*, Sartre descrie emergența istorică a înserierii ca fiind legată de capitalism și cugetă anume în cartea a doua, intitulată *De la grup la istorie*, - asupra *condițiilor ieșirii din ea*.

Grupul este opusul seriei. Aceasta din urmă este o însumare juxtapusă de indivizi, în timp ce grupul este o comunitate spontană care se auto-organizează, independent de înseriere și împotriva înserierii. *În grup, oamenii se unesc, având un proiect* și voința de a depăși practico-inertul care pune stavilă prezentului. *Este deșteptarea praxisului*, momentul în care libertatea se desprinde de spiritul de clasă care condiționează indivizii și devine negare activă a lui. Acum, subiecții încetează de a mai suporta în mod pasiv totalizarea din exterior pentru a interioriza situația care le este dată și a o depăși.

### b) De la grup la serie

Grupul se împlinește în acțiunea istorică menită să răstoarne starea de lucruri și a instaura un moment excepțional de fraternizare a conștiințelor - „eu“-urile separate formează un „noi“. Apogeul acestui moment festiv este jurământul care îi face pe indivizii separați să fuzioneze, prin împăcarea dintre „pentru sine“ și „pentru celălalt“. Reflecția sartriană întemeiată pe exemple din Revoluția franceză capătă acum accente rousseauiste.

Dificultatea provine din faptul că această stare de grație nu durează. Praxisul viu, care este grupul în acțiune trebuie să se organizeze pentru a dura și a câștiga în eficacitate – vezi și dilema lui Malraux din *Espoir* (Speranța): între „apocalipsa fraternității“ și organizarea acesteia -, deci să treacă prin medierile materiale ale practico-inertului: Partidul este instituționalizarea și, prin aceasta, *pietrificarea acțiunii*. După cum se vede, în *Critica rațiunii dialectice*, reflecția lui Sartre se lărgește, îmbrățișând istoria, influențată fără îndoială de evenimente precum desființarea coloniilor, războiul rece, rolul partidului comunist. În paralel, stalinismul, evenimentele din Ungaria subliniau ambiguitățile și masacrele revoluției.



## Concluzie

Mai mult decât opera, personalitatea lui Sartre, angajarea lui extraordinară au marcat epoca în care a trăit. El este ultimul gânditor al unei generații, este moștenitorul marilor intelectuali angajați care, *de la Voltaire la Gide*, au jalonat sfera intelectualității franceze. Dar amintindu-l pe Sartre, am putea să nu evocăm figura lui Camus? Între ei s-a stabilit o prietenie care s-a spulberat însă curând, în 1952, când cel din urmă publica *Omul revoltat*, și ruptura s-a adâncit mai târziu, în timpul dramei algeriene. Romancier, dramaturg, ziarist, eseist, Camus și-a văzut gândirea subestimată, taxată drept „filosofie pentru liceeni“. Scoasă astăzi din umbra în care a împins-o vecinătatea lui Sartre, opera lui Camus apare ca premonitorie, îndeosebi eseul *Omul revoltat*, care trasează direcțiile principale ale gândirii lui.

*La început este revolta*, aceasta nu desemnează o atitudine de circumstanță, ci este o trăsătură definitorie a umanității omului angrenat în istorie. Mai mult, ea definește umanitatea modernă, la ale cărei interogații sacrul nu are răspunsuri. Dar revolta nu este doar negare sau refuz. *Ea se manifestă în numele valorilor pe care individul le revendică: demnitate, dreptate, solidaritate.* Într-o lume eliberată de zei, absurdă, revolta dă la iveală o ordine de valori care transcend fapticul realului și cu care omul se identifică. Prin revoltă, sensul existenței este restabilit. Camus analizează formele acestei revolte prin intermediul literaturii, filosofiei, istoriei, arătând că drama Occidentului constă în denaturarea spontaneității etice a revoltei. Devenind revoluție, subordonându-se istoriei ridicate la rang de absolut, prin anarhism și marxism, *revolta și-a negat valorile fundamentale, justificând teroarea și totalitarismul.* Combătând nihilismul anarhist, militantismul pentru care scopul scuză mijloacele, Camus amintește că revolta se naște din voința de a impune o limită opresiunii, terorii, nedreptății. Combătând revoluționarismul, care a ridicat istoria la rang de absolut, *revoltatul amintește că acțiunea omenească are limite*, că omul nu poate orice și că aceste limite își au rădăcina în conștiința de sine a omului, în demnitatea lui. Orice cauză, fie ea cea mai dreaptă, nu poate fi o justificare pentru orice.

Acest sens al limitei „care pare intrinsec naturii umane“ este temeiul justiției. Combătând lipsa de măsură a istoriei occidentale, care a condus la Auschwitz, *Camus face elogiul măsurii*, o valoare pe care o găsește la

greci, singura capabilă să stăvilească barbaria. Dar măsura nu este o limitare impusă revoltei din exterior, ci stă la baza ei, căci revolta se naște chiar din conștiința unei limite care nu trebuie depășită. „Măsura nu este *contrariul revoltei.* Revolta este măsura care o ordonează, o apără și o recreează de-a lungul istoriei și dezordinilor" - este concluzia din ultima pagină a *Omului revoltat.* Găsim la Camus recunoașterea și acceptarea caracterului relativ al acțiunii omului, a ambiguității și contradicțiilor sale, a opacității istoriei. Astfel, revolta nu trebuie să nutrească decât relativitatea, neputând să promită decât o demnitate certă, însoțită de o justiție relativă. Este sensul luptei pe care o duce Rieux, din *Ciuma:* „Omul nu sfârșește niciodată cu răul, cu violența istoriei", simbolizată aici prin „bacilul ciumei (care) nu moare și nici nu dispare niciodată".

## D. Merleau-Ponty, versiunea franceză a fenomenologiei

Dacă a fost mult mai puțin mediatizat decât Sartre, influența lui Merleau-Ponty a fost tot atât de mare ca și cea a lui Sartre, de care l-a legat o prietenie alterată la un moment dat de dezacordul politic în problema marxismului. Merleau-Ponty a făcut o carieră strălucită, dar discretă, de profesor, culminând cu numirea lui, în 1952, la Collège de France. Dispariția lui se produce fulgerător în 1961. Opera sa poate fi împărțită în două secțiuni – o *fenomenologie,* în care s-ar include lucrările *Structura comportamentului* (1942) și *Fenomenologia percepției* (1945) și, respectiv, o *ontologie* cuprinzând studiul început în *Vizibilul și Invizibilul,* rămas neterminat și publicat postum, în 1964.

### 1. „O fenomenologie a corpului"

#### a) De la gest la corp

„Fenomenologia este dezavuarea științei" – declară Merleau-Ponty. Și lupta hotărâtă împotriva reducerii subiectivității și a corpului la obiectivitatea științifică, mai ales împotriva modei behaviorismului, venită din America. Urmând modelul mecanicist, behaviorismul reduce corpul la un complex de stimuli și răspunsuri și împarte corpul în zone și funcții la care s-ar reduce reacțiile noastre. Dimpotrivă, pentru Merleau-Ponty, descrierea exactă a percepțiilor sau a gesturilor nu spune nimic asupra percepției sau a comportamentului. El investește cu sens ceea ce pentru



alții este pură mecanică organică. Teoria subsumată lui *Gestalt* explică, dar nu înțelege. Merleau-Ponty, plecând de la o multitudine de exemple concrete, arată bogăția și complexitatea care intervin în cel mai neînsemnat act perceptiv sau motor – gestul nu este un simplu răspuns stereotip față de o anumită situație, ci el presupune o *interpretare, o selecție, o combinare, o variație.*

Prin comportamentul lui, omul face mai mult decât să coexiste cu lumea, el o *transcende către un sens.* Merleau-Ponty arată că distincția clasică dintre reflexe și acte intenționale este artificială, este doar o iluzie obținută prin descompunerea falsă a situațiilor trăite în mod real și izolarea funcțiilor observate, în timp ce, de fapt, acestea sunt interdependente. Felul în care omul se folosește de corpul său înseamnă transcendența acestui corp, considerat ca simplă formă biologică. Suntem departe de corpul sartrian opac și greoi, în care este prins „pour soi"-ul. Merleau-Ponty depășește, astfel, dualismul suflet-corp, instaurat de cartezianism. Corpul este locul în care prinde rădăcini conștiința, este ceea ce o leagă de lume. Filosofie a încarnării – care pune în relief întrepătrunderea dintre conștiință și corp, perpetu-ul du-te-vino dintr-o parte în cealaltă.

> *Un proces organic sfârșește prin a deveni comportament omenesc, un act instinctiv devine sentiment și, invers, un act uman adoarme și se continuă neatent în gest reflex (Filosofia percepției).*
> *[Este o interacțiune] care se săvârșește în fiece clipă a existenței. (Id.)*

În acest sens, eu nu „am" un corp, eu „sunt" acest corp. Dar acest corp nu mai este un simplu instrument docil aflat în slujba conștiinței, iar conștiința nu este în mod originar un «je pense» („gândesc"), ci un «je peux» („pot") – notează în aceeași lucrare Merleau-Ponty. „Pot cu corpul prin care spiritul se raportează la lume și a cărui primă particularitate este percepția. Spiritul nu se folosește de corp, ci se construiește prin el".

#### b) De la corp la lume

Al doilea termen central în gândirea lui Merleau-Ponty este *lumea,* concept pe care *îl împrumută de la Husserl și Heidegger.* Lumea încetează de a mai fi exterioritate abstractă și inaccesibilă – omul sălășluiește în lume, o lume care îi este dată prin evidența percepției, ceea ce Merleau-Ponty numește „credința perceptivă". *A fi înseamnă a fi în*

*lume*. „Suntem în întregime raport cu lumea“, declară el în *Fenomenologia percepției*. Așadar, percepția nu este senzație, simplă înregistrare pasivă a exteriorității, ci este experiență originară de la care ni se oferă lumea, este donație. Există o lume, dar acest „es gibt“ este deja, așa cum o arată termenul german, un „se află“ și, totodată, un dar, *o donație care denumește dinamica prin care fenomenele se oferă conștiinței*. Vizibilul nu provine din exterior, dintr-o conștiință care ar avea asupra lui punctul de vedere al lui Sirius, după model cartezian, ci din interior: vizibilul care ne înconjoară se întemeiază pe el însuși – scrie Merleau-Ponty în *Vizibilul și Invizibilul*. Iar subiectul este în același timp cel care vede și cel care este văzut și a cărui percepție are întotdeauna o situare, căci el nu poate să facă abstracție de apartenența sa la lume.

Și pentru că nu se poate vedea în timp ce vede, el nu coincide niciodată în întregime cu el însuși. Întotdeauna există, așadar, o parte care îmi scapă, care face ca să fiu în afara mea, ceva originar, anterior rațiunii, pe care nu pot să-l stăpânesc. Iar dacă prin percepție ființa se deschide făcând posibilă manifestarea fenomenului, această parte rămâne mereu la distanță.

> *Afundat în vizibil prin corpul său, el însuși vizibil, cel care vede nu își aproprie ceea ce vede, el își aproprie ceea ce vede doar prin privire (Ochiul și Spiritul).*

Percepția nu îmi furnizează niciodată concepte, ci o existență și, simultan, un sens.

## 2. Ontologia – carnea lumii

### a) A înfățișa Existentul

Prin cugetările despre pictură, îndeosebi despre Cézanne, și prin redactarea lucrării *Vizibilul și Invizibilul*, reflecția lui Merleau-Ponty părăsește stadiul percepției și se orientează către o abordare ontologică prin care încearcă să surprindă legătura dintre subiectul care percepe și lumea pe care el o percepe, *Existentul care susține conștiința și lucrurile*. Este o Arheologie care dă seama de gândirea în mod originar a lui „es gibt“, momentul originar prin care *Existentul devine fenomen*. Îi slujește de model pictura care, prin observarea neobosită a naturii, caută *să fixeze* această geneză a *ceea ce apare*, dincolo de orice tipar de gândire,



incitând gândirea să se repoziționeze într-un „se află prealabil“ – *L'Oeil et l'Esprit* (Ochiul și Spiritul). Aceasta nu este posibil decât prin faptul că între lume și om există o înrudire profundă, cea a „cărnii“, termen prin care Merleau-Ponty denumește matricea comună omului și universului. Omul nu este niciodată dinaintea lumii, față în față cu ea, ci întotdeauna este înglobat în ea, fiind în același timp cel care vede și cel care este văzut. Viziunea nu este niciodată a unei conștiințe pure, capabilă să se surprindă pe sine, ci este a unei conștiințe încarnate, învelite în substanța vizibilului.

### b) Existent și vizibilitate

Vizibilul (fenomenul) nu este nici reflex al conștiinței, nici pură aparență, ci este un dat care se manifestă la nivelul conștiinței la nașterea percepției sau mai curând a viziunii. Existentul nu este, așadar, nici sfera ființărilor, nici îndărătul lucrurilor, nici nu este conținut în subiectivitate, ci este *ceea ce apare în ele*. Astfel, omul este un moment al Existentului, cel în care acesta din urmă se deschide, iese din izolarea lui pentru a se oferi prin medierea viziunii contemplației noastre.

> *Viziunea nu este o anumită modalitate a gândirii, este mijlocul care îmi este dat pentru a fi absent din mine însumi, pentru a asista dinlăuntru la fisiunea Existentului.* (Ochiul și Spiritul).

Cézanne nu mai este pictorul spectator-suveran, centru de la care se organizează perspectiva, Cézanne se face, devine munte, este Sfânta Victoria. În viziune, Existentul se dedublează – cel care vede și cel care este văzut -, iar omul este medierea prin care Existentul se face vizibil.

## 3. Pictorul

Dar această ivire ar rămâne fără valoare, dacă ea nu ar fi, grație limbajului (și, în afara lui, tuturor modalităților simbolice de expresie de care dispune omul), primită, investită cu semnificație, conservată și, prin aceasta, împărțită tuturor. Căci „Existentul este cel care vorbește în noi, iar nu noi suntem cei care ne exprimăm despre Existent“ (*Vizibilul și Invizibilul*). Limbajul nu este, așadar, nici expresie a interiorității, nici mijloc de comunicare – ceea ce ar însemna o dublă reducție

instrumentală -, ci este locul în care lucrurile sunt convocate, mijlocul prin care ele apar şi care le investeşte cu realitate şi sens:

> *Cuvântul este un gest, iar semnificaţia lui o lume. (Fenomenologia percepţiei)*

De aici rezultă şi privilegiul picturii, care renunţă la percepţia comună şi oferă o reprezentare inedită a lumii, făcând invizibilul vizibil, coborând până la ceea ce face posibil vizibilul: linii, culori, umbre, lumină, adică tot ceea ce în mod obişnuit rămâne dincoace de privire: Merleau-Ponty rezumă aceasta printr-o formulare foarte hegeliană: pictura este „o prezentare în absenţa conceptului a Existentului universal". Căci *Existentul nu se dezvăluie dintr-o dată*; enigmatic, el nu se arată decât parţial, asemenea unui cub pe care-l privesc şi nu-mi oferă decât o parte a lui. Se poate vorbi de o dinamică a apariţiilor şi retragerilor prin care Existentul se descoperă sau se izolează, neabandonându-se niciodată integral conştiinţei. În acest punct, ontologia lui Merleau-Ponty se întâlneşte cu meditaţia heideggeriană asupra Fiinţei.

# Structuralismul
## - 1950-1970 -

## I Contextul

### A. Contextul istoric

Structuralismul nu este o mişcare organizată şi, cu atât mai puţin, o doctrină. *Nici unul dintre cei care au fost reuniţi sub etichetarea de structuralişti nu s-a imaginat ori nu s-a vrut aşa ceva.* Cuvântul are o largă deschidere, denumind nu numai un curent, ci şi o nouă modalitate de abordare a fenomenelor umane şi culturale, îmbrăţişată vreme de mai multe decenii de către personalităţi aparţinând celor mai diverse discipline: lingvistică, psihanaliză, istorie, etnologie, critică literară... În acest sens, structuralismul este înainte de toate *o metodă* şi abia apoi, prin miza teoretică, o filosofie. Dar aplicat la filosofie, termenul devine impropriu, neavând filosofi structuralişti, ci, cel mult, *teorii structuraliste.*

Începuturile structuralismului sunt legate de activitatea lingvistului genovez *Ferdinand de Saussure,* ale cărui prelegeri, ţinute între anii 1906-1907, 1908-1909 şi 1910-1911, au fost publicate după moartea sa, în 1916, de către studenţii săi, sub titlul *Curs de lingvistică generală.* Un alt jalon important pe traseul structuralismului este „Cercul de la Praga", reunind lingvişti din Europa Centrală care, la îndemnul lui Trubeţkoi şi Jakobson, au publicat în 1928, cu ocazia „Congresului internaţional de lingvistică de la La Haye", o serie de teze menite să primenească abordarea fenomenelor fonetice. Având punctul de pornire în lingvistică, demersul structuralist are un larg ecou în cercetarea istorică, prin lucrările lui Fernand Braudel (*Mediterana lui Filip al II-lea,* carte redactată în timpul războiului, dar publicată abia în 1949), prin noua abordare a miturilor inaugurată, în 1941, de către George Dumézil care publică

*Jupiter, Marte, Quirinus*. În același timp, Lévi-Strauss aplică metoda structurală la etnologie și publică în 1949 o lucrare capitală cu un titlu emblematic: *Structurile elementare ale rudeniei*. Apogeul structuralismului va fi atins în deceniile cinci și șase, prin lucrările unor prestigioase personalități: Michel Foucault (*Cuvintele și Lucrurile*, 1966), Althusser (*Citindu-l pe Marx*, 1965), Roland Barthes (*Gradul zero al scriiturii*, 1953), Noam Chomsky (*Sintaxa*, 1957) și prin publicarea, în 1963, de către Roman Jakobson a *Eseului de lingvistică generală*, în timp ce J. Lacan întreprinde o nouă lectură a lui Freud, care culminează cu apariția *Scrierilor* în 1966. În doar un deceniu demersul structuralist impune o nouă viziune asupra faptelor de ordin social, producând *o bulversare a științelor umaniste*, marcată la rândul ei, de conflicte: polemica dintre Lévi-Strauss și Sartre în problema structuralismului și existențialismului, disputa dintre Barthes și Picard (reprezentant al Sorbonei) în legătură cu noua critică. După cum se poate observa, bogăția structuralismului ține atât de fecunditatea interpretativă, cât și de caracterul lui pluridisciplinar.

## B. Contextul cultural

Structuralismul este legat de dezvoltarea fără precedent a științelor umaniste, cărora încearcă să le confere o rigoare similară cu cea a științelor exacte. De altfel, punctul comun al tuturor structuraliștilor este strădania *de a aborda fără presupoziții ideologice acțiunile umane*, de a descrie faptele și relațiile dintre ele, *independent de semnificațiile care le sunt atribuite* și de cursul istoric din care fac parte, strădanie dublată de încercarea de formalizare după modelul matematic. Structuralismul s-a născut din criza disciplinelor umaniste, din căutarea legitimității lor științifice. Metoda și conceptele structuralismului aveau să fie furnizate de lingvistică, mai precis de fonologie.

În plus, structuralismul se dezvoltă și pe fondul unei alte crize, *criza sensului și a valorilor*. În mod paradoxal, el va arăta că o știință a omului poate să se constituie făcând economie de filosofie sau morală implicită. Neîncrederea în acestea din urmă este sporită și de folosirea, mai ales în Statele Unite, a științelor umaniste în scopuri de manipulare în plan social și politic. În perioada de după al doilea război mondial dominată de fenomenologie, existențialism și marxism, structuralismul se va opune acestor curente atacând cele două concepte centrale – *subiectul sau conștiința și libertatea*.



## Structuralismul (1950-1970)

| opere | viața culturală | evenimente istorice |
|---|---|---|
| 1949: Brandel, *Mediterana lui Filip al II-lea*<br>Levi-Strauss, *Structurile elementare ale rudeniei*<br>1950: Barthes, *Gradul zero al scriiturii* | 1949: Republica Populară Chineză<br>S. de Beauvoir, *Al doilea sex* | 1948: Revoluția chineză; Începutul războiului rece |
| | 1950: Ionescu, *Cântăreața cheală*; Se naște teatrul absurdului<br>1952: Beckett: *Așteptându-l pe Godot* | 1950: Începe războiul din Coreea |
| | 1954: Brecht, *Mutter Curaj* | 1954: Sfârșitul războiului din Indochina; începe războiul Algeriei |
| | 1955: Rohe-Grillet, *Le Voyeur*, „noul roman“<br>1956: Butor, *La modification* | 1956: Revoluția din Ungaria |
| 1957: Barthes, *Mitologii*<br>1958: Levi-Strauss, *Antropologia structurală* | 1959: Queneau, *Zazie în metrou* | 1958: De Gaulle preia puterea; Începe a cincea Republică franceză<br>1962: Sfârșitul războiului Algeriei |
| 1961: Foucault, *Istoria nebuniei în clasicism* | 1963: Robe-Grillet, *Pentru noul roman*<br>1964:. Sartre, *Cuvintele* | |
| 1964: Levi-Strauss inaugurează ciclul *Mitologii*<br>1965: Althusser, *Citind Capitalul*<br>1966: Lacan, *Scrieri* | 1965: Godard, *Pierrot nebunul*; Perec, *Lucrurile* | 1965: primul zbor cosmic<br>1966: primul radio cu tranzistori<br>1967: prima emisiune TV color |
| 1968: Dumezil, *Mit și Epopee* (vol. I) | 1968: Yourcenar, *Opera în negru*<br>Cohen, *Belle du seigneur*<br>1969: Tournier, *Vineri sau limbile Pacificului*<br>1969: Pasolini, *Teoreme* | 1968: evenimentele din mai din Franța, invadarea Cehoslovaciei<br>1969: demisia lui De Gaulle Pompidou devine președintele Republicii |
| 1973: Levi-Strauss, *Mitologii* (vol. IV); *Mit și Epopee* (vol. III) | 1974: Soljenițîn, *Arhipelagul gulag* | 1974: moare Pompidou Giscard d'Estaing ales președintele Republicii<br>1975: sfârșitul războiului din Vietnam |

## II. Metode și concepte structuraliste

### A. Noțiunea de structură

În felul său propriu de abordare a limbajului, Saussure furnizează prototipul metodei structurale: desprinzându-se de filologie, care studiază limba din perspectivă istorică, fiind de altfel, în bună măsură marcată de evoluționism, *structuralismul începe prin a pune între paranteze timpul*. Va studia limba din punct de vedere *sincronic*, și nu *diacronic*. Structuraliștii înlătură orice încercare de explicare a sensului din exterior (prin etnologie, geografie, evoluție socială..., adică ceea ce pentru ei înseamnă „lingvistică externă"). *Limba va fi studiată prin ea însăși, ca sistem* – termen-cheie pentru Saussure. „Limba este un sistem care nu cunoaște decât propria ei ordine". Sistem, sau mai degrabă structură, ale cărei elemente trebuie descompuse pentru a găsi regulile care guvernează combinarea lor. Dar în ce constă această structură?

„În primul rând, o structură prezintă caracterul unui sistem; ea constă într-un ansamblu de elemente, fiind făcută de așa natură încât modificarea unuia dintre ele atrage modificarea tuturor celorlalte" – răspunde Lévi-Strauss în *Antropologia structurală*. Dintr-o dată, limbajului îi este smulsă aura sacră. O limbă nu este nimic altceva decât o rețea de relații între elemente al căror loc este determinat de anumite reguli. Pe Saussure îl interesează să stabilească legile care asigură combinarea semnelor, iar nu sensul acestora din urmă. Semnele (cuvintele) pot fi, la rândul lor, descompuse în elemente mai mici – fonemele (sunetele), vorbirea fiind actualizarea acestor combinații. Acest demers este comun tuturor structuraliștilor. Lévi-Strauss, studiind gradele de rudenie, va face abstracție de indivizi, de loc și de timp, concepând oamenii ca pe niște foneme: oamenii sunt *unitățile de bază ale unei combinații în plan social*; această modalitate de combinare le conferă un loc, o funcție și îi distribuie conform anumitor reguli. În același fel, Foucault va arăta, în *Cuvintele și Lucrurile*, că oamenii *gândesc în cadrul unor structuri mentale subiacente*, cu evoluție foarte lentă, numite „episteme". De aceea, vorbim de științele umane nu pretutindeni unde este și omul, ci doar acolo unde se analizează, în dimensiunea proprie inconștientului, normele, regulile, ansamblurile de semnificanți care dezvăluie conștiinței condițiile formelor și conținuturilor ei (va conchide



el în ultima parte a lucrării). Cât despre Althusser, el descoperă această structură într-o „formațiune socială", sistem care ordonează și repartizează oamenii în cadrul raporturilor de producție care o alcătuiesc.

### B. „Noțiunea de diferență"

„În limbă, există numai diferențe" (*Curs de lingvistică generală*). Cuvintele nu trimit la idei sau la sunete care ar exista în afara sistemului lingvistic, anterior lui; ele nu trimit la o idee ale cărei expresii ar fi, nici la un referent pe care l-ar denumi. *Un cuvânt nu are sens dacă este luat în mod izolat, ci prin raportare la celelalte cuvinte cu care se aseamănă ori de care se deosebește*, înscriindu-se în serii de termeni care, la rândul lor, capătă sens deosebindu-se unele de celelalte. În același fel, tot diferențierea stă la baza identității sunetelor, un sunet nefiind decât suma trăsăturilor de ordin fonetic care îl deosebesc de celelalte sunete și ne permit să nu le confundăm. Spunând că limba este un sistem de relații, înțelegem că ea este înainte de toate un *sistem de diferențieri*.

### C. Semnificant și semnificat

Distincția semnificant/semnificat avea să fie larg îmbrățișată, ea aflându-și originea tot în *Cursul de lingvistică generală*: un cuvânt este „asocierea dintre o imagine acustică și un concept", Saussure precizând: „Vom păstra cuvântul *semn* pentru a desemna ansamblul și vom înlocui termenii *concept* și *imagine acustică* prin semnificant, respectiv, semnificat".

Se pune astfel accentul nu pe legătura semnului cu o realitate exterioară (referentul) pe care o desemnează, ci pe aceea dintre un semn și celelalte semne, căci *semnificatul se materializează în semnificant*, care aparține seriei distinctive de semnificanți.

Prin analogie, această distincție și primatul semnificantului vor fi transferate în alte discipline: în cercetarea asupra miturilor de către Lévi-Strauss, asupra religiilor de către Dumézil, în economia politică de către Althusser, în psihanaliză de către Lacan, în semiologia literaturii de către Barthes. Astfel, analizând o nuvelă de Balzac (*Sarrasine*), Barthes arată cheia care organizează în profunzime textul considerat ca un sistem închis – aceasta este perechea grafică a literelor „S" și „Z", inițialele numelor celor doi protagoniști, și prin ea se explică fantasma în jurul

căreia se organizează povestirea. Cât despre Lacan, el interpretează relatările pacienților săi drept jocul unui semnificant obsedant care circulă prin cuvinte și comportamente, la fel ca în *Scrisoarea pierdută*, de E. A. Poe, unde eroul, Dupin, găsește scrisoarea acolo unde era cel mai puțin ascunsă: pe biroul ministrului de Interne. Ceea ce îl face pe Lacan să spună: „Inconștientul este structurat ca un limbaj“. Semnificantul nu este niciodată pe planul al doilea, secundar, el este cel care structurează și determină semnificatul: „simbolurile sunt mai reale decât ceea ce simbolizează ele“, afirmă Lévi-Strauss în *Introducere în opera lui M. Mauss*. „Omul vorbește, și aceasta pentru că simbolul l-a făcut om“ – notează ca un ecou Lacan („Funcțiunea și câmpul vorbirii și limbajului în psihanaliză“, în *Scrieri*).

# III Mize filosofice ale structuralismului

## A. Moartea omului

### 1. Detronarea subiectului

Dezvăluind structura ascunsă dincolo de ceea ce apare la suprafață, structuralismul dă o nouă lovitură eternei pretenții de libertate și originalitate a subiectului – dintr-o dată, manifestările comportamentale, fie ele în aparență spontane (alegerea unui partener), ori spirituale (riturile și credințele), se prezintă ca fiind dictate de o structură ale cărei reguli scapă înțelegerii. *Atunci nu este o iluzie să mă consider subiect?* Cât despre identitatea mea – ea se reduce la un loc, la funcții și legături care îmi sunt impuse în mod ascuns. „Structura relațiilor de producție determină poziții și funcții care sunt ocupate de agenții de producție, aceștia nefiind nimic altceva decât ocupanții acestor poziții, în măsura în care sunt purtătorii („Träger“) acestor funcții“ – notează Althusser în *Citindu-l pe Marx*.

Golind subiectul de interioritatea lui, structuralismul poartă în el germenii unui *antiumanism*, care i-a și fost reproșat în mod violent. De altfel, Althusser își asuma „antiumanismul teoretic“ și îl revendica zgomotos împotriva iluziilor burgheze legate de umanism. Iar ultima pagină din *Cuvintele și Lucrurile* dădea vârtos apă la moară detractorilor



structuralismului, încheindu-se cu următoarele cuvinte: „Omul este o invenție pe care arheologia gândirii noastre o arată limpede ca fiind de dată recentă. Și al cărei sfârșit se apropie“.

Se poate vorbi așadar de *radicalismul structuralismului*, de voința lui de a detrona și demonta imaginea veche și tenace a omului, așa cum a fost ea lăsată moștenire de umanismul occidental, cu corolarul și miturile sale: conștiința, unitatea eului, identitatea, interioritatea. Pentru structuralism, omul nu este anterior sistemului, el nu este autorul acestuia, ci produsul lui. *Efect, iar nu cauză a structurii.*

### 2. Domnia codurilor

O dată cu demolarea noțiunii de subiect, structuralismul elimină și ideea de origine. Științele despre om prezintă sisteme, rețele de legături care nu au început și nici sfârșit, ele sunt o combinare căreia putem doar să-i detectăm diferențele și transformările. *Pură imanență a codurilor* pe care nu le transcende nimic, nici subiectul, nici vreo intenție oarecare. De aici iluzia de a conduce codul către un sens, o finalitate sau o funcțiune. Omul este o întretăiere de coduri care îi guvernează activitatea materială și simbolică, între care pe primul loc se situează cel care îi comandă gândirea: anume limbajul. Mai puțin vorbind limba, cât fiind vorbit prin ea („sunt exprimat prin cuvintele celorlalți“ – spune Beckett), mai puțin gândind, cât fiind gândit prin structurile mentale care comandă jocul reprezentărilor: „Nu pretindem să arătăm cum gândesc oamenii în mituri, ci cum anume miturile gândesc în oameni, fără știrea lor“, scrie Lévi-Strauss.

La rândul lui, Althusser consideră gândirea nu ca fiind o proprietate, o facultate a unui subiect psihologic, ci „sistemul istoric constituit al unui aparat de gândire, întemeiat și articulat în realitatea naturală și socială“ (*Citindu-l pe Marx*). Lacan va vedea în subiectivitate și în dorință un efect al inconștientului, considerat ca fiind „structurat ca un limbaj“. *Structuralismul pecetluiește finitudinea omului*: acesta apare mărginit de caracterul pozitiv al limbajului, inconștientului, structurilor sociale și este incapabil să cuprindă acel negândit care îl determină și îl domină. În termenii lui Foucault, structuralismul este o „analitică a finitudinii“.

## B. Sens și diferență

### 1. Pierderea sensului

După cum s-a văzut din exemplul oferit de analiza asupra limbii, semnificația rezultă din diferența dintre cuvinte. *Așadar, sensul nu mai trimite la ceva exterior sistemului lingvistic*, el este produsul unor combinații din interiorul acestuia și, astfel, se pierde orice transcendență a sensului. Fiind produs de către structură, sensul este radical destinat *imanenței*, pe de o parte, și relativității, pe de alta. El este ceva arbitrar, căci derivă dintr-un cod și, prin aceasta, ține de ficțiune, de înșelător. În paralel, deoarece are la bază jocul diferențelor, sensul nu se sprijină pe nici o substanță, el a devenit *efect*, acoperind un vid, o abatere, o lipsă. Cât despre înțelesul primar de direcție, se poate spune că a fost golit și de acesta – sistemul, fie că este al limbii, al miturilor sau al cunoașterii, nu reprezintă decât un ansamblu de combinări neorientat de nici o transcendență din exterior – nici de cea a subiectivității, nici de cea a istoriei.

### 2. O semiologie generalizată

Astfel, structuralismul se înscrie în vasta mișcare a modernismului care refuză metafizica, renunță la marile discursuri totalizatoare pentru a se aventura pe *calea demontării generale a semnelor*. Urmându-l mai ales pe Roland Barthes, o întreagă generație va purcede la scotocirea semnelor care se află dincolo de real, împlinind, în mod mitic și demistificator, ambiția saussuriană de a clădi, dincolo de lingvistică, o „știință generală a semnelor, semiologia". Astfel, achizițiile lingvisticii vor fi aplicate la analiza miturilor cotidiene (Barthes, *Mitologii*, 1957), vestimentației (Barthes, *Sistemul modei*, 1965), bucătăriei (Lévi-Strauss, *Crud și Copt*, 1964), literaturii (Barthes, *Despre Racine*, 1963), obiectelor din viața de zi cu zi (Baudrillard, *Sistemul obiectelor*, 1968).

*Devenind semn, realul și-a pierdut sensul:* căutând sensul pretutindeni, asistăm la o pletoră de semnificații și, contrapunct amar, la o retragere a sensului. Nu mai există „solul" în care să fie ancorat semnul, ci doar o plutire generalizată. Tărâmul semnului a devenit cântecul de lebădă al sensului. În această perspectivă trebuie plasat demersul deconstructivist al lui Derrida, dezvăluind, de la Platon (*Farmacia lui Platon*, 1968) la Husserl (*Geneza și structura fenomenologiei*, 1967) ori Arthaud (*Cuvântul gâfâit*, 1965 și *Teatrul cruzimii și închiderea reprezentației*, 1966), trecând prin Rousseau (*Gramatologia*, 1967), mitul unei prezențe având propria obârșie în sine, al unei imanențe a unui sens și a unei origini uitate, care constituie soclul implicit al metafizicii occidentale, demers căruia Derrida îi dă numele de fonocentrism și logocentrism.



## C. Chestiunea istoriei

Structuraliștilor li s-a reproșat adesea faptul că au eliminat istoria, că au înlocuit timpul istoric cu orizontul atemporal al structurilor, avatar al „ideilor" platoniciene, că, punând accentul pe relații, au umbrit evenimentul și singularitatea lui. Dispozitivele mentale ale lui Foucault glisează și se transformă la modul intern, fiind mult prea vag racordate la timpul istoric (secolul al XVI-lea marchează sfârșitul erei asemănării, sfârșitul secolului al XVIII-lea - începutul secolului al XIX-lea – pe cel al epocii clasice), fără ca vreodată să fie schițată măcar o legătură cauzală între aceste două ordine. Totul petrecându-se ca și cum evenimentele ar avea loc în cadrul soclurilor discursive în care iau naștere și se desfășoară cunoștințele. După cum se observă, structuralismul se desprinde deopotrivă de abordarea existențialistă și marxistă a științelor umane.

Și totuși, în mod curios, *structuralismul avea să alimenteze o nouă abordare istorică*, cea care s-a cristalizat în jurul revistei *Annales*, fondată de M. Bloch și L. Fèbvre între cele două războaie mondiale. Reprezentanții cei mai prestigioși ai acestui curent (Braudel, Derby, Le Goff, Leroy Ladurie) s-au inspirat cu toții din structuralism. F. Braudel, de exemplu, decelează, dincolo de timpul scurt al evenimentului (militar, diplomatic, politic), existența unui timp îndelungat, aproape imobil, aflat sub apăsarea constrângerilor de natură geografică, a habitudinilor mentale, determinant pentru identitatea civilizațiilor. Studierea acestei istoricități uitate îi va da cercetătorului ocazia de a descoperi structurile materiale și mentale care se întrepătrund, istoricului revenindu-i sarcina de a inventaria această rețea. În descendența grupului de la *Annales* și a scrierilor lui Lévi-Strauss va fi forat un nou câmp de cercetare istorică – *istoria mentalităților* – domeniu unde strădaniile cercetătorilor vizează degajarea structurilor mentale care guvernează societățile și comportamentele oamenilor. După cum se vede, departe de a ignora istoria, structuralismul a condus la închegarea unei gândiri noi în privința complexității timpului.

# IV Trei mari reprezentanți ai structuralismului

## A. Lévi-Strauss: „Structura primează"

### 1. Prezentarea operei

Lévi-Strauss părăsește în 1935 cariera de profesor universitar pentru a pleca în America de Sud. Avea douăzeci și șapte de ani. Este profesor la facultatea din Sao Paulo, iar în timpul vacanțelor se duce în inima pădurii amazoniene, în ținuturi locuite de indienii bororo și caduveo. În 1939, se întoarce în Franța, dar este curând dat afară din învățământ în baza legii antievreiești adoptate de guvernul de la Vichy și este obligat să se exileze. Se refugiază la New York, unde frecventează cercurile suprarealiste și asistă la cursurile lingvistului Roman .obson, al cărui demers structuralist îi va influența puternic cercetările ulterioare. Revenit în Franța, în 1945, este numit director adjunct la Muzeul Omului. Face numeroase călătorii în India, în Pakistan și, bineînțeles, în Brazilia. În 1955, *Tropice triste* îi va aduce notorietate internațională.

În bogata operă a lui Lévi-Strauss se pot distinge două momente: primul debutează cu *Structurile elementare ale rudeniei* (1949) și se încheie cu *Gândirea sălbatică* (1962); cel de-al doilea este inaugurat de publicarea lucrării *Crud și Copt* (1964), primă parte a unei tetralogii care va continua cu *De la miere la cenușă, Originea obiceiurilor la masă, Omul gol*. Ritmul de apariție a noilor scrieri încetinește ulterior, între timp Lévi-Strauss devine academician (1973), și abia în 1991 va publica *Istoria Lynxului*. Întreaga operă a lui Lévi-Strauss constituie un efort de depășire a triplei perspective interpretative ce domina etnografia: abordarea etnocentrică, moștenită de la Lévi Bruhl și de la pozitivism, care vedea în societățile ce nu au cunoscut scrierea supraviețuirea unei gândiri arhaice - „mentalitatea primitivă"; abordarea funcționalistă, inaugurată de lucrările lui Malinowski, care analizau practicile și miturile plecând de la rolul pe care îl îndeplineau în viața socială; abordarea istorică, inspirată de marxism, care plasa faptele culturale într-o istorie concretă traversată de conflicte. Față de aceste trei concepții, Lévi-Strauss va propune o lectură sincronică și totalizatoare menită a pune în evi-



dență, sub aparenta dezordine a comportamentelor materiale și simbolice, *coerența structurilor care guvernează indivizii independent de vrerea lor* și prin caracterul lor sistematic, dă seama de *o gândire logică elaborată*, similară cu aceea a popoarelor dezvoltate.

### 2. „Structurile elementare ale rudeniei"

Lucrarea abordează într-un mod nou faptele matrimoniale. Lévi-Strauss descoperă universalitatea interzicerii incestului aflată la baza tuturor căsătoriilor. Renunțând la interpretarea tradițională, conform căreia această interdicție era un fel de intuiție, de altfel inexplicabilă, a pericolelor consangvinității, Lévi-Strauss vede aici condiția prealabilă a oricărui schimb și, prin aceasta, a existenței colective. După el, este o *interdicție pozitivă*, căci proscrierea unirii dintre frate și soră permite deschiderea schimburilor către ceilalți membri ai grupului. „Interzicerea incestului exprimă trecerea de la faptul natural al consangvinității la cel cultural al alianței", notează Lévi-Strauss, conturând opoziția – care va fi decisivă în opera sa – dintre natură și cultură.

Dincolo de extraordinara varietate a combinărilor posibile (căsătorii între veri, încrucișate, paralele, pe linie maternă ori paternă...), se revelează *creativitatea societăților primitive*, independența lor față de constrângerile naturale și existența modelelor de combinare formalizabile în număr relativ restrâns, capabile să dea seama de soluțiile alese. Lévi-Strauss arată că nu de o alegere individuală depinde căsătoria, ci de reguli interne care comandă jocul alianțelor, și că subiecții, chiar dacă îi cunosc imperativele, nu cunosc principiile acestui joc.

### 3. De la structuri la universalitatea gândirii

#### a) Bricoleurul și inginerul

Cu *Totemismul astăzi* și *Gândirea sălbatică*, reflecția lui Lévi-Strauss se lărgește, părăsind terenul clasic al etnologiei, cel al relațiilor de rudenie. Într-o celebră paralelă dintre bricoleur și inginer, el arată că nu există „mentalitate primitivă", așa cum credea Lévi Bruhl, că gândirea arhaică nu este gângavă și irațională, că ea se supune aceleiași rigori sistematice precum gândirea științifică, de care diferă nu prin procedurile mentale, ci prin fenomenele la care se aplică și prin scop. În timp ce una rămâne

apropiaţi de lumea sensibilă, cealaltă se îndepărtează de ea; în timp ce una îşi subordonează scopurile instrumentelor de care dispune, cealaltă subordonează instrumentele proiectelor pe care şi le asumă. Dar ambele inventariază, clasifică realul pentru a *impune o ordine culturală* dezordinii naturale.

„Gândirea sălbatică“ clasifică altfel şi, prin aceasta face să apară răsturnate clasamentele noastre şi invită la o reconsiderare a acestora din urmă. Căci ceea ce descoperă etnologul sub aparenta iraţionalitate a totemismului este un sistem foarte elaborat de clasificare a lumii vegetale şi animale, precum şi o reţea de echivalenţe între universul uman şi universul natural, fiecare element al celui din urmă primind un semnificat care îl leagă de primul. Astfel, fiecare om dobândeşte o identitate şi se diferenţiază. Important fiind nu simbolismul atribuit în sine animalului sau plantei – rămăşiţă a unei mentalităţi magice -, ci trăsăturile prin care se deosebesc elementele din interiorul sistemului. Iar datorită acestei diferenţe fiecare capătă un sens. Prin aceasta, „gândirea sălbatică“, pe de o parte, găseşte mijlocul de a semnifica exterioritatea naturală şi deci de a-i da sens, pe de altă parte, dă un fundament existenţei omeneşti. *Natura este astfel antropomorfizată, şi umanitatea naturalizată, logica totemică funcţionând ca o mediere între cele două ordine, uman şi natural.*

### b) Universalitatea spiritului

Dincolo de aceasta, datorită îndelungatei explorări a diversităţii de culturi, opera lui Lévi-Strauss arată caracterul universal al spiritului uman.

> *Poate că într-o zi vom descoperi că aceeaşi logică animă deopotrivă gândirea mitică şi gândirea ştiinţifică şi că omul a gândit dintotdeauna la fel de bine. (Antropologia structurală)*

Chiar dacă modalităţile de gândire variază, „structurile elementare“ ale gândirii rămân invariabile, fiind comandate de un număr limitat de mecanisme, de operaţii identice (simetrie, opoziţie, inversiune, analogie...). „Legile logice care guvernează intelectul sunt, prin natura lor, în mod esenţial invariabile şi generale“, amintea Lévi-Strauss în *Totemismul astăzi*. Plecând de la constatarea şi de la elogiul diversităţii (cf. *Rasă şi Istorie*), opera lui sfârşeşte prin a formula postulatul unei naturi umane eliberate de antropocentrism, născute din voinţa de a „reintegra omul în



natură“. Lévi-Strauss denunţă în *Privirea îndepărtată* falsa opoziţie între structuralism şi umanism. *Gândirea nu este, aşadar, nimic altceva decât această sumă nedefinită de combinaţii care fărâmiţează realul*, încercând să clasifice eterogenitatea lui („universul este obiect al gândirii“, *Gândirea sălbatică*), decupând realul fără a ajunge niciodată la esenţa lui. Exteriorizându-se în cultură prin multiple forme (artă, bucătărie, totemism, mit, rituri...), gândirea nu face decât să *codifice natura* în diferite modalităţi (astronomică, familială, culinară, totemică...), fără ca vreodată unul dintre aceste coduri să poată fi condus până la un centru care ar fi semnificatul lui.

Lévi-Strauss răstoarnă concepţia marxistă asupra gândirii ca produs al relaţiilor sociale, pentru a afirma primatul şi unitatea gândirii:

> *Orice formă de viaţă socială, cât de elementară, presupune o activitate intelectuală a omului, ale cărei proprietăţi formale nu pot, în consecinţă, să fie o reflectare a organizării concrete a societăţii. (Totemismul astăzi)*

El îi atribuie antropologiei (în *Crud şi Copt*) sarcina de a „contribui la o mai bună cunoaştere a gândirii obiective şi a mecanismelor ei“.

## 4. O mito-logică

### a) Mitul - o nouă explorare

Acelaşi caracter sistematic guvernează miturile şi el va fi pus în evidenţă în *Antropologia structurală* şi, mai ales, în *Mitologice*. Departe de a fi ceea ce păreau iniţial, şi anume produsele unei imaginaţii excesive şi iraţionale, *miturile se supun unor reguli şi trebuie considerate a fi nişte structuri*. Mitul este astfel scos din sfera gratuităţii interpretărilor simbolice, care vedea în diversitatea mitică nişte constante imaginare aplicate pe conţinutul lor. Mitul considerat ca un sistem închis va fi decupat în secvenţe minimale, numite *miteme*, care sunt considerate nu în succesiunea lor, ci în paralelismele şi opoziţiile dintre ele. Din acest moment, analiza va detaşa unităţile semantice care permit înlănţuirea acestor secvenţe: opoziţia sus/jos, deschis/închis, crud/copt, masculin/feminin etc. Metoda va fi aplicată de Lévi-Strauss mitului lui Oedip. Naraţiunea este mai întâi împărţită în miteme, distribuite ulterior pe

patru coloane, unde „relațiile grupate în aceeași coloană prezintă o trăsătură comună"; apar astfel patru tipuri de relații pe care linearitatea narativă le masca: legături de rudenie supraestimate (Cadmos pleacă în căutarea surorii lui Europa, Oedip se căsătorește cu mama sa, Antigona își îngroapă fratele); raporturi inversate (strămoșii lui Oedip se suprimă între ei, Oedip își ucide tatăl, Eteocle îl omoară pe fratele său, Polinice); o relație care neagă filiația omului cu pământul (Cadmos ucide balaurul, Oedip – Sfinxul); o relație opusă celei precedente, care amintește legătura dintre pământ și *om* (infirmitatea lui Laios, el este șchiop, semnificația numelui Oedip, în greacă înseamnă „picior umflat"). Toate aceste episoade pot fi reduse la o dublă opoziție binară, dând la iveală o contradicție înscrisă în miezul mitului, pusă în scenă: incapacitatea mentalității arhaice grecești de a gândi originea omului, de a alege între termenii unei antinomii fundamentale: oamenii se nasc din pământ (autohtonie) sau din unirea bărbatului și a femeii?

S-a detașat astfel statutul mitului: acesta este „un fel de instrument logic de creare a unei punți între problema inițială și problema derivată, care s-ar putea formula aproximativ în felul următor: același se naște din același ori din altul?" (*Antropologia structurală*). Altfel spus, mitul expune imposibilitatea grecilor, într-un moment al istoriei lor, de a gândi filiația generațiilor, locul taților și fiilor și chestiunea succesiunii lor: pot fiii să le urmeze taților fără conflict și fără ca pentru aceasta să cedeze amețelii stârnite de identificare? Mitul este deci „un mediator logic" permițând tensiunilor imanente ale grupului să se manifeste în mod deghizat și oferind, la modul imaginar, o soluție. „Obiectul mitului este de a furniza un model logic pentru rezolvarea unei contradicții" – conchide Lévi-Strauss.

### b) Mitologicele

În *Mitologice*, Lévi-Strauss își propune un scop ambițios – analizând 187 de povestiri aparținând culturii amerindiene, el le raportează unele la celelalte. Este o ilustrare a *transformării miturilor* care țin de aceeași structură narativă folosită ca armătură în diferitele povestiri. Aceasta demonstrează că „miturile gândesc unele despre altele" (*Crud și Copt*), fără știrea oamenilor. Așadar, Levi-Strauss va face „abstracție de subiect" și își va îndrepta atenția asupra asemănărilor și opozițiilor care leagă secvențele diferitelor mituri. După următorul plan: în *Crud și Copt*



expune „o logică a calităților sensibile" (crud/copt, ud/uscat...), în *De la miere la cenușă* - „o logică a formelor" (gol/plin, interior/exterior...), în *Originea obiceiurilor la masă* - „o logică a propozițiilor" (aici/acolo, apropiat/depărtat, endogam/exogam...).

Plecând de la poveștile care explică originea bucătăriei, având ca centru „triunghiul culinar" format din crud, copt și putred, Lévi-Strauss arată că aceste opoziții constituie armătura formală, *matricea* altor opoziții de ordin cosmologic și sociologic. Miturile pun în joc coduri, ale căror unități discrete sunt, de exemplu, crudul, coptul, uscatul, afumatul, fiertul, dar în spatele explicației aparente a originii tehnicilor, alimentelor, elementelor, aceste *coduri vorbesc despre cu totul altceva* – despre relațiile în cadrul grupului, despre legăturile și tensiunile dintre oameni bărbați/femei, despre raportarea la natură. În *Omul gol*, Lévi-Strauss notează:

> *Miturile nu ne învață nimic despre ordinea lumii [...]. În schimb, ne învață multe despre societățile care le-au produs, ne ajută să arătăm resorturile intime care declanșează funcționarea acestor societăți; în sfârșit, și aceasta este foarte important, miturile ne permit să desprindem anumite modalități de operare ale spiritului omenesc [...].*

## 5. Un umanism bine temperat

De la *Rasă și Istorie* până la *Tropice triste*, opera lui Lévi-Strauss este o vibrantă și nostalgică pledoarie în favoarea popoarelor considerate primitive, în favoarea culturii lor rafinate și extraordinar de complexe, asupra căreia planează *umbra lui Rousseau*, strămoșul îndepărtat pe care îl revendică etnologia și al cărui rechizitoriu împotriva inegalității este reluat în lecția de scriere la Nambikwara (*Tropice triste*). În acest sens, *Tropice triste* se vrea un discurs al remușcării, al relei conștiințe a Occidentului, o deplângere apăsată a uniformizării inexorabile a culturilor. Cât despre *Rasă și Istorie*, aceasta este un elogiu adus diversității, respingând importanța acordată noțiunii de rasă, demontând presupoziții legate de aceasta, refuzând alunecarea diversității în inegalitate. Rasa nu este „decât o funcție ca oricare alta a culturii", și nu sursa diversității culturale, „fiecare cultură selectează aptitudini genetice care au influență retroactivă asupra culturii".

Mai mult, cartea respinge pretinsa superioritate a civilizației occidentale, arătând că orice ierarhie depinde de alegerea criteriilor, *denunțând*

*evoluţionismul naiv şi etnocentrismul* impenitent, care susţine pretinsa superioritate, amintind că supremaţia occidentală s-a clădit pe distrugerea altor culturi. În *Privirea îndepărtată*, Lévi-Strauss afirmă mai insistent caracterul unitar al naturii omului, nu pentru a susţine un alt antropocentrism, ci pentru a deplasa accentul pe latura naturală a omului, ca specie vie. În virtutea acestei calităţi omul are drepturi – nu pentru că este om, ci pentru că aparţine speciei omeneşti, o specie ca oricare alta a naturii vii. Lévi-Strauss susţine, aşadar, că există un drept natural, diferit de drepturile omului, la care omul trebuie să aspire indiferent de rasa căreia îi aparţine, de religia îmbrăţişată, de societatea din care face parte, dar pe care să-l recunoască şi tuturor celorlalte specii.

### Concluzie

Dincolo de rigoarea metodei se întrezăreşte o *luciditate dezamăgită*, alimentată de conştiinţa acută a fragilităţii omului şi a construcţiilor lui culturale. „Lumea a început fără om şi se va şi isprăvi fără el" – proclamă Lévi-Strauss în *Tropice triste*. Agitaţia omenească are ceva derizoriu şi ireal în comparaţie cu măreţia unui apus de soare. În mod inexorabil, ea produce dezordine şi secretă entropie, încât „ar trebui să scriem mai degrabă entropologie decât antropologie" – propune Lévi-Strauss. De asemenea, sub aparentul dogmatism al operei se ascunde un *scepticism*, conform căruia „creaţiile spiritului omenesc nu au sens decât raportate la el", ele sunt edificii fragile care, asemenea miturilor, nu conduc niciodată până la un semnificat originar care să ofere cheia enigmei om.

## B. Michel Foucault, o arheologie a culturii

Dispărut prematur, în 1984, M. Foucault a dezvoltat o reflecţie care poate fi împărţită în trei perioade: prima, inaugurată de *Naşterea nebuniei în clasicism* (1961), urmăreşte geneza discursurilor care s-au constituit ca structuri ale cunoaşterii în Occidentul european, prezintă naşterea ştiinţei medicale (*Naşterea clinicii*, 1963), apariţia ştiinţelor umaniste (*Cuvintele şi Lucrurile*, 1966) şi se încheie cu *Arheologia ştiinţei* (1969), o epistemologie a discursului. O dată cu susţinerea *Cursului inaugural la Collège de France* (1971), putem vorbi de o a doua etapă în care M. Foucault este preocupat de o genealogie a puterii care, sub inocenţa şi falsa obiectivitate a cuvintelor, se deplasează în epoca modernă, se ramifică la maximum, „acoperind întreaga suprafaţă socială.



Punctul de maximă rezonanţă al acestei reflecţii: *Supravegherea şi Pedeapsa* (1975). Lucrarea publicată în anul următor, *Voinţa de a şti*, se prezintă ca început al unei cuprinzătoare „istorii a sexualităţii", în care sunt analizate scrierile centrate pe dorinţă şi care au inventat sexualitatea. Proiectul va fi abandonat şi înlocuit, după o lungă tăcere, de o „genealogie a omului care doreşte" (*Folosirea plăcerilor*), în care arată cum activitatea şi plăcerile sexuale au fost problematizate în antichitate prin practici egocentrice, două lucrări apărute simultan, în 1984, ilustrând această „deplasare teoretică" – *Practica plăcerilor* şi *Grija de sine*.

Îmbrăţişând un imens câmp de cercetare, scotocind texte care de regulă sunt de interesul specialiştilor (juridice, religioase, medicale), iscodind scrieri uitate, în aparenţă minore (procese-verbale ale proceselor, felurite tratate, ritualuri confesionale, regulamente de uz intern pentru închisori, spitale, şcoli, ordine poliţieneşti...), Foucault s-a transformat în *arhivarul unei culturi* ale cărei straturi mentale le dă la iveală. Arheologul va aduna aceste texte oculte, dispersate, arătând că nu sunt izolate precum par, că ele funcţionează în interdependenţă, ca un sistem, fixând şi producând acelaşi lucru: nebunia, boala, delincvenţa, sexualitatea.

## 1. O arheologie a cunoaşterii

### a) Naşterea nebuniei

Totul începe cu *Istoria Nebuniei*: Foucault arată aici că nebunia nu este o realitate biologică dată, exterioară discursului care o „spune", ci un obiect constituit dintr-o cunoaştere care se elaborează în mod progresiv; nu o întâlnim niciodată decât într-o ţesătură de discursuri autorizate care şi-au arogat dreptul de a vorbi în numele ei. *Nebunia* în sine este tăcută, legată de oralitate, refulată de către cultură. Ca dovadă – evoluţia pe care o descrie Foucault: mai întâi, nebunul este integrat în viaţa socială cu un statut ambiguu, el este în acelaşi timp odios şi temut. El este rătăcitorul, cel alungat din oraşe, este încredinţat pelerinilor ori mănăstirilor dar, totodată, este îndeaproape asociat cu transcendentul. În perioada clasică va fi închis, aruncat între vagabonzi, prostituate, delincvenţi. În 1656 se înfiinţează Sanatoriul – de-acum înainte, nebunul este retras din viaţa socială. În secolul al XVII-lea se va trasa o linie de departajare între normalitate (raţiunea) şi nebunie, „raison/déraison" fiind formularea în care a fixat-o cartezianismul.

O a doua etapă, decisivă, începe în 1794, când se consumă prima scenă care a stat la baza psihiatriei: Pinel dezlegându-i pe alienaţii de la Salpêtrière. Scenă fondatoare şi idilică. Ea dă seama, fără îndoială, de progres, de umanizarea reală care corespundea idealurilor iluminismului – nebunia încetează de a mai ţine de monstruozitate şi ajunge sub privirea medicală, devine boală. Este *naşterea azilului*. Nebunul este acum izolat, supravegheat, închis într-un spaţiu/timp pentru a fi tratat. În acelaşi timp se înregistrează apariţia unei multitudini de termeni ai patologiei mintale şi se instaurează domnia medicului, care devine stăpânul limbajului nebunului şi se erijează în purtător de cuvânt al adevărului. Paradoxal, nebunul este mai subjugat ca niciodată de către ştiinţa care pretinde că-l vindecă.

### b) Supravegherea şi pedeapsa

Dincolo de această analiză, care este o demistificare a „obiectivităţii îndoielnice" a unei ştiinţe, se profilează un proces mai cuprinzător care, în *Supraveghere şi pedeapsă*, atinge dimensiunile culturii în ansamblul ei. Este surprins aici un proces de standardizare socială, de nivelare a diferenţelor, de reducere a alterităţii, care îi va cuprinde pe copii, proletari, vagabonzi, bolnavi, delincvenţi, prostituate. În spatele acestui proces se ascunde visul de supraveghere totală a socialului, de administrare globală a indivizilor, de gestionare a sufletelor şi a corpurilor, care va îmbrăca forma cazărmii, fabricii, şcolii, azilului, închisorii. *Supraveghere şi Pedeapsă* descrie această întreprindere care coincide cu apariţia statului modern, fiind îndeosebi centrată asupra genezei penalităţii.

Trei etape se disting în această evoluţie: „voga supliciilor" – sunt analizate practicile punitive din Franţa vechiului regim, violenţa pedepselor aplicate în public menite a-i aminti supusului că suveranul este stăpânul corpurilor; „sobrietatea primitivă" – sub influenţa unor filantropi ca Becaria, asprimea pedepselor se va atenua, corolarul fiind, însă, generalizarea practicilor punitive. Prin apariţia noţiunii de disciplină, supravegherea indivizilor este extinsă la ansamblul corpului social, în paralel cu instituirea instituţiei carcerale. Închisoarea, ca şi azilul studiat în *Istoria nebuniei* sunt două locuri în care se materializează proiectul de dominare a indivizilor, două laboratoare ale mentalităţii represive. În *Supraveghere şi Pedeapsă*, Foucault descrie instalarea unei



puteri multiforme la nivelul întregii societăţi: în şcoală, atelier, cazarmă, azil, închisoare, tot atâtea pârghii funcţionăreşti de care dispune puterea le repartizează, le controlează şi le utilizează.

## 2. Cunoaştere şi putere

Originalitatea lui Foucault se manifestă îndeosebi în analiza pe care o face în privinţa legăturii dintre cunoaştere şi putere. Cunoştinţele nu pot fi disociate de practicile şi instituţiile pe care le-au generat: *„îndoielnica lor obiectivitate" ascunde luarea în stăpânire a corpurilor, visul de putere*. Făcând din om un obiect de studiu, cunoaşterea nu a făcut decât să-l *subjuge*: afirmarea ştiinţelor sociale, care cataloghează, cercetează, planifică viaţa oamenilor (statistică, igienă socială, economie, demografie...), precum şi dezvoltarea cunoştinţelor medicale care înregistrează viaţa bolnavilor mintali, clasifică bolile, consemnează faptele şi gesturile pacienţilor purced dintr-o unică „voinţă de cunoaştere" ambiguă, care, sub acoperirea unei false obiectivităţi, se transformă într-o putere tot mai ramificată şi individualizată ce ne copleşeşte vieţile. Cu *Voinţa de cunoaştere*, Foucault respinge ideea unei reprimări occidentale (numită „ipoteză represivă") în raport cu sexul care i-ar fi fost refulat, ocultat. Dimpotrivă, Occidentul nu a contenit să se refere la sex, să îl toarne în cuvinte, somând dorinţa să vorbească despre sine – de la primele ritualuri confesionale până la psihanaliză, trecând prin discursul igieniştilor, medicilor ori regulamentelor şcolare. *Hăituit, povestit, sexul devine, treptat, o chestiune publică, şi dorinţa se vede investită cu grai social, care vrea să o standardizeze, să o stăvilească.* O întreagă serie de discipline ştiinţifice se instituie drept discursuri legitime despre sex: biologia, medicina, pedagogia, psihiatria, demografia – ocupându-se de copil, de femeie, de cuplu, de adultul pervers. Descrierea lui Foucault vizează inventarea, producerea sexualităţii, care conduce la instalarea unei „bio-puteri" ce administrează, gestionează şi controlează dorinţa.

## 3. O cunoaştere în absenţa subiectului

### a) Epistemul

*Arheologia ştiinţei* este lucrarea cea mai dificilă, cea mai abstractă, dar, poate, şi cea mai pertinentă a lui Foucault. *Este discursul* său asupra

metodei. Obiectul acesteia? O „descriere a evenimentelor discursive", a tuturor enunțurilor care trec drept enunțări ale adevărului și se impun ca atare: medicina, economia politică, psihanaliza, dreptul... Scopul ei? Să arate că dincolo de aparenta lor dispersare, de juxtapunerea lor fortuită, ele alcătuiesc un sistem, se constituie într-o structură – epistemul. Acesta se definește astfel:

> *Totalitatea relațiilor care, într-o epocă dată, se stabilesc între practicile discursive generatoare de epistemologii, științe...*

Încă din *Cuvintele și Lucrurile*, Foucault arătase raporturile care au făcut posibilă apariția simultană a unor discipline aparent fără legătură între ele, precum gramatica generală, științele naturii, economia – în secolul al XVIII-lea, ori economia politică, filologia și biologia – la sfârșitul iluminismului.

Această abordare sincronică este dublată la Foucault de o abordare genealogică, apropiată de metoda nietzscheană; el își pune întrebări în legătură cu ceea ce stă la baza validității enunțurilor, arătând că o disciplină se elaborează în mod lent, prin cumulul de enunțuri lacunare, disjuncte despre același obiect. Va trebui ca aceste enunțuri să fie reașezate nu într-o fictivă continuitate, după modelul istoriei ideilor, ci într-o „dispunere discursivă", în cadrul căreia se elaborează obiectul (nebunia, patologia, bogăția, sexualitatea, munca...), fiecare enunț fiind determinat de poziția pe care o ocupă în alcătuirea discursului („un enunț aparține unei formațiuni discursive, așa cum fraza aparține textului"). Fiecare formațiune dă naștere „practicilor discursive", care se supun regulilor definitorii pentru condițiile de manifestare a discursului. Ceea ce îl interesează pe arheolog este să arate cum se nasc enunțurile, cum produc ele obiecte, cum unele dintre ele, legate prin același obiect, trec un „prag de pozitivitate", instituindu-se drept „cunoaștere" susceptibilă să se erijeze în știință.

### b) Producerea obiectelor

*Arheologia cunoașterii* este de două ori originală. Pe de o parte, arată că *obiectele nu sunt preexistente cunoașterii* care le produce ca atare; că aceasta din urmă nu desemnează realitatea în afara limbajului; că ea se articulează în mod progresiv în realitatea pe care o decupează, o clasifică.



Cuvintele nu descriu, ele *produc și fixează obiectele*; ele țin mai puțin de o activitate teoretică și mai mult de una practică. După cum se vede, Foucault se apropie de pragmatică – curent lingvistic manifestat mai ales în țările anglo-saxone, sub impulsul lui Austin, care a publicat în 1962 *How to do things with words*.

Pe de altă parte, *Arheologia cunoașterii* se desprinde de presupozițiile istoriei ideilor: enunțurile nu se succed linear, după jocul influențelor, ele nu se înscriu într-o evoluție și nu se supun unei finalități concepute în termeni de progres sau de raționalitate. Ceea ce trebuie să intereseze este apariția acestor discursuri, înstăpânirea și evenimențialitatea lor, căci ele au impact material, își gândesc dispersarea, rupturile care le afectează, modalitățile propriilor transformări. Iar tot acest joc nu poate fi redus la unitatea unei conștiințe sau a subiectului uman, după modelul istoriei hegeliene. Omul este mai puțin subiectul acestor discursuri, cât mai degrabă le este subordonat, este plasat, fără să știe, în sistemul lor.

## 4. Întoarcerea la etică

Cu *Practica plăcerilor* și *Grija de sine*, reflecția lui Foucault se deplasează din planul puterii în acela mai intim al raportului cu sine. Prima carte se înscrie într-o „istorie a gândirii" mai puțin atentă la studiul reprezentărilor mentale și mai preocupată de modalitățile diferitelor problematizări prin care omul se oferă drept ceva ce poate fi gândit și de practicile care generează aceste problematizări. „Istoria sexualității" se apleacă spre „o hermeneutică a dorinței", coborând în texte antice, străduindu-se să regăsească și să reconstituie o experiență a relației omului cu sine însuși, pe care creștinismul a ascuns-o – genealogia omului care dorește. Din manuale, tratate, scrisori, precepte, circumscrise diferitelor domenii: dietetică, economie, erotică, Foucault desprinde trăsăturile caracteristice: acceptarea plăcerii și a corpului, idealul de continență conceput nu în manieră creștină, ca refulare a dorinței, ci drept o cale spre stăpânirea aristocratică de sine.

Lucrarea următoare, *Grija de sine*, va urmări trei direcții: dieteticul devine „corpul", economicul - „femeia" -, eroticul - „băieții". Din punct de vedere cronologic, cercetarea se deplasează din Grecia antică spre *lumea romană și elenistică* din primele două secole ale erei noastre. Se remarcă o modificare decisivă: austeritatea cucerește relația cu sine, corpul devine

obiect al unei cunoașteri medicale mai normative, economicul se centrează din nou asupra soției și asupra relației conjugale, în beneficiul fidelității, în sfârșit, eroticul cunoaște batjocura dorinței față de băieți. Pe ascuns, pătrund în arta de a trăi și în „techné" care guvernează relația cu sine, ideea răului, practicile autoobservării, valorizarea legii, pe scurt, o întreagă tematică a austerității pe care o va accentua creștinismul. Firul director care leagă cele două lucrări?: „Cum, pentru ce și sub ce formă activitatea sexuală s-a constituit ca domeniu moral" (*Practica plăcerilor*), făcând obiectul unor recomandări și norme care proliferează?

## C. Jacques Lacan

A fost una dintre personalitățile călăuzitoare ale deceniilor șase și șapte, capul de serie, contestat și strălucitor, al psihanalizei franceze, dar doctrina sa a depășit cadrele disciplinei sale pentru a influența, prin intermediul unui seminar săptămânal, care a fost urmărit cu mare interes vreme de 30 de ani, un important număr de cercetări în domeniul științelor umaniste, critica literară și interogația filosofică. Reflecțiile unor Barthes, Derrida, Althusser, Deleuze, între alții, se întretaie cu cele ale lui Lacan. Fără îndoială, se poate vorbi de efectul unui curent de gândire, dar nu trebuie uitat că există lucrări ale lui Lacan cu mult mai vechi: în 1932, o teză de doctorat marcantă despre psihoza paranoică și, mai ales, o decisivă conferință, ținută în 1936, la Marienbad - „Stadiul Oglinzii" – care avea să fie reluată în 1949, cu ocazia Conferinței internaționale de psihanaliză, sub titlul „Stadiul Oglinzii ca formator al funcției eului". Dar Lacan avea să dobândească o autentică notorietate după publicarea *Scrierilor* (1966), o culegere de articole și conferințe. Evenimentul coincidea cu dezvoltarea anti-psihiatriei, reprezentată mai ales de psihiatrii englezi Cooper și Laing.

Demersul lui Lacan se distinge prin trei trăsături: mai întâi, *o nouă lectură a lui Freud* (ale cărui scrieri nu erau atunci disponibile decât în traducere engleză), pusă sub semnul fidelității, dar primenită prin locul central acordat limbajului. Apoi, *o respingere a derivatelor psihanalitice* anglo-saxone care făceau (și fac) din psihanaliză o psihologie readaptativă ce vizează integrarea subiectului în sistemul social. Pe un plan diferit de antipsihiatrie, demersul lui Lacan punea în cauză societatea generatoare de nevroze și psihiatria complice al ordinii sociale. În



sfârșit, *o practică a curei* centrată pe riguroasa neutralitate a analistului (care, după expresia lui Lacan, trebuia „să facă pe mortul"), menită să rupă cercul întrebărilor adresate subiectului pentru ca acesta să se întoarcă mai lesne la prima și inconștienta interogație a dorinței sale.

### 1. Influența filosofiei

Lacan era un asiduu cititor de filosofie, simțindu-se atras mai ales de *Hegel*. De altfel, înainte de al doilea război mondial, urmărise seminarul de la *Kojeve* consacrat unei analize a *Fenomenologiei spiritului*. De la Hegel, Lacan preia tematica dorinței, dezvoltată în „dialectica stăpânului și sclavului". Omul este în întregime dorință, nu dorință îndreptată către cutare sau cutare obiect, ci dorință a dorinței de celălalt, iar ceea ce vrea este să fie recunoscut în această dimensiune a dorinței. Dorința omului este întotdeauna mediată printr-o altă dorință, factor de identificare și, totodată, de alienare. „Dorința omului își află sens în dorința de celălalt, nu atât pentru că celălalt deține cheia obiectului dorit, cât pentru faptul că primul său țel este de a fi recunoscut de către celălalt" – notează Lacan în *Scrieri*. În același timp, Lacan subliniază *primatul celuilalt în constituirea subiectivității*.

Dar celălalt nu este conștiința hegeliană care se înalță în fața altei conștiințe, nu este o altă subiectivitate, ci *CELĂLALT ca loc de desfășurare a cuvântului*, trecerea obligatorie prin care subiectul ajunge să-și formuleze dorința. Celălalt este, așadar, câmpul cuvântului ca loc de întrupare a ordinii simbolice a culturii. Dorința omenească este, deci, subordonată acestei „defilări radicale a cuvântului", constrâns să treacă trebuința „prin defilările semnificantului". Or, a numi înseamnă a suprima lucrul pentru a-l conserva ca reprezentare, ca absență adică. Limbajul pune în locul obiectului un semn. „Simbolul se manifestă în primul rând ca asasinare a lucrului, și această moarte constituie eternizarea în subiect a dorinței sale". (*Scrieri*)

De aceea, în fond, *subiectul este întotdeauna alături de dorința sa*, „sfâșiat" prin irumperea limbajului, care organizează și structurează interioritatea. De unde iluzia de a asimila dorința unei realități biologice, dincolo de limbaj. Idee ilustrată de Lacan prin formularea devenită aproape un loc comun: „Inconștientul este structurat ca un limbaj".

## 2. Influența lui Saussure

Locul ocupat de limbaj în problematica lui Lacan devine mai limpede prin raportarea *la Saussure*, și anume la distincția semnificant/semnificat, și la *lingvistica lui Jakobson*, cu opoziția metaforă/ metonimie. Din inconștient, nu avem niciodată decât limbajul manifestându-se în cuvântul pacientului, în lapsus, în vise, în simptome. Text fragmentat, lacunar. A analiza înseamnă a interpreta, *a descifra semnificanții în absența semnificatului*, a conduce lanțul semnificanților până la semnificatul originar al dorinței. *O dorință care ea însăși nu se cunoaște* și se încredințează literalmente literei din urmele semnificante pe care ea le lasă.

Dar în timp ce Saussure instituia un raport convențional (arbitrarul semnului) și univoc (un semnificant trimite la un semnificat), relație simbolizată prin formula S/s, în care S („s" majusculă) notează semnificantul, Lacan arată că semnificatul se ascunde, că bariera simbolică dintre semnificant și semnificat se îngroașă, că discursul aparent nu are sens în sine, ci este *doar o înlănțuire de semnificanți care trimit la alți semnificanți*, și așa mai departe, la infinit. Așa se întâmplă cu cel cuprins de delir, care asociază un singur semnificant cu orice semnificat sau, invers, cu schizofrenicul, care aduce diversitatea semnificanților la același semnificat. După cum se observă, logica lui Lacan este o *logică a semnificantului.*

Cea mai bună ilustrare în acest sens ar fi seminarul dedicat „Scrisorii furate", nuvela lui E. A. Poe. În jurul scrisorii compromițătoare care i-a fost furată reginei se organizează o întreagă sarabandă umană. Rege, regină, ministrul de Interne, Dupin, toți sunt determinați de scrisoarea ascunsă și căutată. Scrisoarea este metafora pentru circulația semnificantului, care determină, fără știrea lor, personajele, scrisoare care se prezintă sub forma a ceva care conține (plicul) și al cărei conținut este ignorat de fiecare. Ceea ce a vrut să demonstreze acest seminar este „determinarea majoră la care este supus subiectul pe parcursul unui semnificant". Inconștientul este la fel – apropiat și, totodată, îndepărtat, ascuns conștiinței, dar atribuind fiecăruia un loc și guvernându-i dorința. Lacan notează:

> *Deplasarea semnificantului îi determină pe subiecți în actele, destinul, refuzurile, iubirile, succesele și soarta lor, în pofida darurilor lor înnăscute și a achizițiilor lor sociale.*



## 3. Lacan – structuralist

Astfel, subiectul este mai puțin *subiect, cât efect al limbajului/de limbaj*, fiind condiționat în străfundul psihismului său de jocurile limbajului. Acesta îl precede. Încă înainte de a se naște, copilul este deja numit, este înscris în ordinea simbolicului, și în țesătura limbajului va trebui el să se reprezinte. *Omul este astfel detronat din pretenția lui de a fi subiectul sintetizator al reprezentărilor* (cf. Kant sau Fichte). Spre deosebire de Descartes, pe care îl comentează cu pasiune, Lacan susține disjuncția dintre „eu" care este desemnat și „eu" care aparține enunțării, denunțând, pe urmele lui Nietzsche, *iluzia gramaticală care comandă cogito-ul.* Subiectul nu coincide niciodată cu el însuși, el este mereu reprezentat așa cum este în limbaj. Descoperirea făcută de Freud, comentează Lacan, ne constrânge să spunem: „gândesc acolo unde nu sunt, deci sunt acolo unde nu gândesc". Acesta din urmă este, așadar, pentru el locul unei deposedări și, totuși, ceva la care trebuie să acceadă pentru a fi un subiect uman. Neputând să eludeze trecerea prin cuvânt pentru a-și formula, fără știrea sa, dorința – există întrebarea, care trădează aceeași dorință, o alienează în sens etimologic și decepționează întotdeauna, căci este inaptă să o satisfacă. „Dorința, așadar, este imposibilă", după cum afirma Simone Weil.

Paradoxul omului: subiect al limbajului și, totodată, rob al acestuia. Subiectul cartezian, substanță gânditoare, este golit de plenitudinea lui, este marcat de o *lipsă fundamentală* și *originară*, din care purcede dorința. Neîmplinire ilustrată prin mitul platonician al androginului primordial, prezentat în *Banchetul* și care începe cu separarea de corpul matern, separare pe care dorința caută să o acopere împingând subiectul să se facă dorință a dorinței de mamă, adică *falus*. Termen care nu trebuie confundat cu membrul viril, ci care denumește semnificantul ultim al dorinței, care este simbol al lipsei de a fi ce traversează subiectul, simbol a ceea ce nu este, dar trebuie să devină.

## 4. Imaginarul, simbolicul, realul

Trinității din topica freudiană („das Es" – asta; „das Ich" – Eul și „Über-ich" – Supra-Eul), Lacan îi substituie *trei instanțe care se articulează pentru a constitui subiectul.* Mai întâi *imaginarul*, care corespunde Eului. La toți oamenii este produsul evoluției individuale,

fiind alcătuit din materialele inconștiente din viața fiecăruia, este locul fantasmelor primordiale din prima copilărie, când subiectul nu se percepe încă în mod independent de corpul mamei, înainte de stadiul oglinzii, în care copilul își recunoaște imaginea în afara lui și se identifică cu ea.

Apoi *simbolicul*, care este împletit cu imaginarul și marchează irupere a ordinii limbajului, intrarea în ordinea legii și a celuilalt, înainte de toate a tatălui. Simbolicul corespunde Supra-Eului freudian înseamnă intrarea în lumea culturii, dominată de figura paternă, și anume de numele tatălui, cheia de acces în limbaj.

În sfârșit, *realul*, care ocupă locul lui „das Es" al lui Freud. Întotdeauna inaccesibil, oarecum în afara jocului, căci este mereu interzis subiectului de ecranul imaginarului și simbolicului, realul scapă oricărei simbolizări și, totuși, comandă structurarea imaginarului. *Adevărata cauzalitate* care operează în psihism, comandând obiectul dorinței, un obiect prin natura lui inaccesibil. Astfel, în mod paradoxal, realul există sub forma unei absențe active. Realul este *locul unei lipse care suscită dinamismul dorinței* și imposibila ei etanșare. Astfel încât Lacan poate să scrie: „Realul este imposibilul".

Așa se desenează o structură care îmbină cei trei termeni și constituie subiectul. Acesta din urmă se vede barat (în forma lacaniană a lui „s", bara simbolizând clivajul conștient/inconștient), al patrulea punct al unei triangulații care îi fixează destinul: într-un vârf „a", Lacan reprezintă obiectul „a", semnificând obiectul matern, în alt vârf „A", majuscula simbolizează locul Tatălui și al simbolicului, în sfârșit, într-al treilea vârf „a", el figurează locul ocupat de imaginea sinelui. Ca la bridge, subiectul ocupă locul mortului, în același timp exclus din joc și inclus în sistem, el este un simplu efect al jocului dintre simbolic, imaginar și real care se desfășoară fără știrea lui.

# Interogațiile contemporane
## – 1968-1994 –

## I. Contextul

### A. Cauzele

La începutul deceniul al șaptelea se înregistrează în Franța și în Europa *declinul și punerea în cauză a marilor sisteme de gândire care pretindeau a da coerență și sens istoriei și, mai ales, asistăm la diminuarea marxismului*. În această privință, mai '68 a jucat un rol esențial în repunerea radicală în cauză a modelelor anterioare de gândire. În același timp, în anii '60-'80 se prăbușește lumea căreia i-a dat naștere Yalta, adică revoluția aducătoare de speranță degenerează în dictaturi sângeroase, fiind deturnată de la scopul ei eliberator. Consecința – revenirea în forță a liberalismului, triumfând acum în absența unui adversar. Toate acestea – pe fondul unei permanente crize economice și sociale. Spulberarea utopiilor din perioada precedentă naște „melancolia democratică", conform exprimării lui P. Bruckner.

În plus, *mediatizarea intensă a vieții publice*, cu mizele ei comerciale, îi deposedează în mare măsură pe intelectuali de rolul lor tradițional de luminători ai conștiințelor. Este sfârșitul intelectualului angajat, Sartre fiind ultima întruchipare a acestuia. Și filosofia scapă cu greu unei anumite închideri în sine, determinată mai ales de recrutarea filosofilor din mediile universitare, ceea ce duce la marginalizarea ei. Suntem departe de a vedea acum printre filosofi personalități ieșite din comun ca Bataille, Kojève, Sartre, Bachelard. Începe o perioadă de criză și de îndoieli pentru filosofie și, dincolo de aceasta, pentru artă și pentru literatură. În același timp dispar marile figuri care dominaseră viața intelectuală franceză: Barthes se stinge din viață prematur, în 1980; Althusser cade pradă unei boli mintale; Sartre,

aproape orb, moare în același an, Lacan, în anul următor, iar Foucault va fi secerat de SIDA trei ani mai târziu. *Lipsită de* „maeștrii" săi, cărora nu le ia nimeni locul, reflecția filosofică explodează într-o multiplicitate de cercetări, care refuză discursul unificator și generalizator.

Ceea ce frapează în acest peisaj este *diversitatea, bogăția cercetărilor, în pofida absenței marilor personalități charismatice*. Gândirea contemporană franceză se prezintă tot mai mult ca un șantier deschis, în care s-ar putea distinge patru direcții marcante: întreprinderea sociologică a lui Bourdieu, căutarea hermeneutică a lui Ricœur, reflecția etică a lui Levinas și deconstructivismul lui Derrida.

## B. Un peisaj plin de contraste

Desigur că este imposibil, în limitele acestei lucrări, să trecem în revistă mulțimea de studii și cercetări filosofice franceze de astăzi. Totuși, am putea observa trei direcții principale. Mai întâi o *spectaculoasă întoarcere la etică*, înregistrată la începutul anilor '80, care se leagă, pe de o parte, de refluxul politicii, iar, pe de altă parte, de răsunetul operelor lui Levinas și Jankélévitch, primele înscriindu-se în coordonatele fenomenologiei, celelalte alimentându-se din tradiția reflecției morale franceze. În paralel, se revine la Kant, iar Ferry și Renaut denunță, în *Gândirea '68*, publicată în 1985, antiumanismul lăsat moștenire de structuralism. Ei vor îmbrățișa o perspectivă mai largă în cele trei volume de *Filosofie republicană* (1984-1985), încercând să fondeze un nou umanism și să dea legitimitate teoretică noțiunii de drepturile omului. Reflecția etică va încolți pe tărâmul cercetării juridice, stimulând apariția a două texte majore: *Teoria justiției* (1971), de Rawls – o redescoperire a lui Léo-Strauss și a criticii pe care o aduce el istoricismului occidental, care a condus la relativizarea noțiunilor de just și injust și la imposibilitatea de a conferi temei legitimității dreptului (*Drept natural și istorie*, volum tradus în 1954). Să mai cităm, în încheiere, *Omul, natura și dreptul*, lucrare colectivă, apărută în 1988, care constituie prima încercare filosofică de a gândi dreptul în confruntarea cu sfidarea lansată de genetica contemporană.

A doua direcție, *reflecția epistemologică*, dobândește teren privilegiat. Punctul de plecare al acesteia se situează în lucrările lui Bachelard (*Noul Spirit științific*, din 1937) sau în cele mai recente ale



lui G. Canghilem (*Normalul și Patologicul*, 1966), ori ale lui A. Koyré (*Studiu asupra istoriei gândirii științifice*, 1973). Reflecția epistemologică va fi îmbogățită prin pătrunderea în 1973 a operei lui K. Popper, mai ales a scrierii sale, *Logica descoperirii științifice*, carte scrisă în 1937. Simultan, în 1970, apar două lucrări – *Hazardul și Necesitatea*, de J. Monod, și *Logica lumii vii*, de F. Jacob. Matematica, fizica, biologia devin obiectul unei reflecții filosofice primenite – mai atentă la istoria conceptelor științifice, încercând să descopere felul în care o știință și-a elaborat obiectul de cercetare, respingând mult prea facila ruptură epistemologică dintre pre-știință și știință, susținută de Bachelard, refuzând să gândească trecutul unei științe din perspectiva progreselor ei ulterioare, subliniind, ca la Popper, caracterul problematic al oricărui adevăr științific (gradul de scientificitate al unei teorii se măsoară prin capacitatea ei nu de a fi confirmată, ci de a fi respinsă, ceea ce Popper denumește gradul de falsificabilitate). Ca și cum în fața unei științe care și-a manifestat deschiderea pentru noțiuni precum dezordine, aleatoriu, entropie, filosofia ar trebui să renunțe la dihotomiile ei tradiționale: subiect-obiect, ordine-dezordine, determinism-hazard, simplu-complex, materie-energie etc. Apărând tot mai complex, pe măsură ce știința progresează, *realul și-a pierdut unitatea, simplicitatea cauzală, aparenta obiectivitate*. După cuceririle termodinamicii lui Carnot din secolul trecut, așa cum arată Ilya Prigogin și Isabelle Stengers în *Noua Alianță* (1980), este necesar să gândim dezordinea, interacțiunea, dezechilibrul unui univers care și-a pierdut definitiv stabilitatea și determinismul conferite de fizica lui Newton.

O a treia linie de forță se degajă din peisajul intelectual care reunește o serie de lucrări ce încearcă *să descrie modernitatea*. Vom reține trei autori: J. Baudrillard, P. Virilio, J. F. Lyotard. Toți trei pleacă de la aceeași constatare: pierderea marilor discursuri unificatoare și explicative pe care s-a sprijinit Occidentul. În *Condiția postmodernă* (1979), Lyotard analizează sfârșitul acestor „meta-povestiri care legitimează și fondează orice real în autoritatea unui subiect al emancipării: poporul, umanitatea, clasa muncitoare". O dată cu scăderea importanței marxismului, se spulberă ultima mare încercare de a da un sens istoriei. „Finalitățile au dispărut", constată Baudrillard în *Schimbul simbolic și moartea* (1976). În același timp, noțiunea de realitate este în criză.

Dezvoltarea tehnologiilor, mediilor de informare, publicității și, mai ales a imaginii se conjugă pentru a dezmembra realul și a-i substitui un univers de semne – numit de Baudrillard „încadrare a semnelor" – care apar ca tot atâtea simulacre. Este era înșelăciunii, a triumfului virtualului pe seama oricărei realități referențiale. La fel, Virilio, în ultima lui lucrare, *Arta motorului* (1993), vorbește despre constituirea unui spațiu/timp abstract, orașul, artefact produs de tehnologia informatică, care adună oamenii și îi subordonează.

Alături de aceste mari tendințe, opere deosebite ale unor gânditori care apropie literatura, arta, filosofia, opere originale prin demersurile lor, cum ar fi cele ale lui Michel Serres ori seria lui *Hermès*, ale lui Gilles Deleuze care-i recitește pe Nietzsche, Bergson, Proust, Kafka și face cronică de cinema în *Imaginea-mișcare* (1983).

# II Noi interogații în zilele noastre

## A. Emmanuel Levinas, întoarcerea la etică

### 1. Prezentarea operei

Originar din Lituania, E. Levinas s-a născut în 1905. Începând din 1923, își face studiile la Facultatea din Strasbourg, apoi urmează seminarul lui Husserl, la Freiburg, și devine unul dintre studenții lui Heidegger. Este unul dintre primii care au introdus fenomenologia în Franța, traducând în 1930 *Meditațiile carteziene*, de Husserl. Hrănit din fenomenologia maeștrilor săi, el este de asemenea înarmat cu solide cunoștințe din Biblie datorate ascendenței sale evreiești. În 1947, publică o culegere de eseuri scrise în captivitate – *De la existență la existent* – care marchează distanța pe care a luat-o față de fenomenologia lui Heidegger, inaugurând *deplasarea reflecției către etică și primatul chestiunii Binelui asupra chestiunii Ființei*. Omul nu este „păzitorul Ființei", ci este constituit în totalitate de relația originară cu celălalt. Tezele sale majore vor fi formulate în *Totalitate și Infinit*, în 1961.

Această întoarcere la etică este simptomatică pentru o perioadă devenită problematică, marcată de declinul ideologiilor istoriei.



**Interogații contemporane (1968-1994)**

| opere | viața culturală | evenimente istorice |
|---|---|---|
| 1972: Deleuze, Gattari, *Antioedipe*; Girard, *Violența și Sacrul* | | 1970: Realegerea lui Nixon<br>1973: Experimentul „Zip" de autogestiune |
| 1974: Clastres, *Societatea împotriva Statului*<br>Legendre, *Dragostea censorului* | 1974: Soljenițîn, *Arhipleagul gulag* | 1974: Giscard d'Estaing ales președinte al republicii<br>primul șoc petrolier |
| 1975: Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*<br>1976: Baudrillard, *Schimbul simbolic și moartea* | 1975: Duras, *India song* | 1975: sfârșitul războiului din Vietnam<br>1976: Moare Mao; catastrofa ecologică de la Seveso |
| 1978: Foucault, *Voința de a ști*<br>1979: Lyotard, *Condiția postmodernă*; Levinas, *Timpul și Celălalt*<br>Bourdieu, *Distincția* | 1978: Perec, *Viața mod de întrebuințare*<br>1979: Coppola, *Apocalipsa now* | 1978:se naște primul copil în eprubetă<br>1979: a doua criză a petrolului<br>Revoluția islamică din Iran |
| 1980: Prigogine, Stengers, *Noua alianță*<br>1982: Girard, *Țapul ispășitor*<br>1983: Ricoeur, *Timp și Povestire* (vol. I) | 1980: moare Sartre; Styron, *Alegerea Sofiei*<br>1983: Înființarea Colegiului național de filosofie<br>1984: Duras, *Amantul* | 1980: Reagan ales președinte<br>1981: Mitterand, președinte al Franței<br>1984: sfârșitul guvernării lui Mausoy |
| 1985: Gauchet, *Neplăcerea lumii*<br>1988: *Omul, natura și dreptul* (lucrare colectivă) | 1987: inaugurarea Cetății științelor în la Villette<br>1989: Kadaré, *Concertul* | 1988: realegerea lui Mitterand |
| 1990: Serres, *Contractul natural*<br>1991: Ricoeur, *Lecturi*<br>1994: Virilio, *Arta motorului* | 1992: Bourdieu, *Câmpul literar* | 1991: Războiul Golfului<br>1992: începutul conflictului din Iugoslavia |

Drumul său se va întâlni cu cel al lui *Paul Ricœur* și *Jankélévitch*, ale căror opere sunt în întregime meditație morală alimentată de marea tradiție franceză. Totodată, gândirea lui Levinas se construiește ca o opoziție față de existențialism, de tematica absurdului și solitudinii existenței, de istoricismul acestuia.

## 2. Același și celălalt

Opera lui Levinas este, mai întâi, o *respingere a voinței totalizatoare din gândirea occidentală*, așa cum a culminat ea în hegelianism, voință purtând în sine reducerea alterității și apologia identicului, care se împlinește în înțelegerea științifică și tehnică a lumii și care reduce exterioritatea la obiectivitate și la regularitatea identicului. În plus, Levinas denunță complicitatea involuntară care unește gândirea identicului și ordinea socială și politică. De la totalitate la totalitarism nu există soluție de continuitate:

> *Este destinul filosofiei occidentale și al logicii sale de a-și recunoaște o condiție politică, până într-atât încât exprimarea plenară a adevărului (sarcina filosofiei) și constituirea statului universal (să ne gândim la Hegèl) prin războaie și revoluții coincid. (Dificilă Libertate)*

Și:

> *Politica lăsată sieși este purtătoare de tiranie. (Totalitate și Infinit)*

Or, această mișcare de totalizare se înscrie în experiența concretă, carnală a subiectivității. Aceasta se dovedește, mai întâi, în bucuria legată de muncă, în satisfacție, în cadrul închis al eului, în mediul afectiv și social, plecând de la care îi apare lumea.

Este *regimul economic al vieții*, în întregime consacrată bucuriei, căci „a trăi înseamnă a te bucura de viață“, iar bucuria este „freamătul eului“. (*Totalitate și Infinit*) Este bucuria lui Ulisse în Ithacca. Existență insulară, întemeiată pe un vis de autosuficiență, de unde este alungată alteritatea.

Dar iată că subiectivitatea fericită este deplasată din liniștea ei, căci infinitul o îngheață, smulgând-o din finitudinea ei încarcerată – ceva o depășește, o dorință luând figura celuilalt:



> *Infinitul în finit(...) se produce asemenea dorinței. (Descoperind existența cu Husserl și Heidegger)*

Experiență decisivă a alterității ca fapt însuși al omului care este confruntat cu ceva „absolut altul“, pe care nu îl dirijează, care nu-și are obârșia în el însuși și care nu se lasă redus la reprezentarea pe care și-o face. Dar acest altul nu este anonim, exterioritatea pe care o dă la iveală ca o rană care nu se închide *este un chip*, expus dintr-o dată în față. Un chip gol, care îi vorbește omului și îl cheamă. Căci eul nu este prim, ci secund. Prioritatea celuilalt îl somează să răspundă. Un altul niciodată interșanjabil, întotdeauna singular și a cărui singularitate deranjantă este cea a chipului care îl privește și pe care nu poate să-l reducă la măștile sociale.

## 3. Primatul eticului

Apariția celuilalt smulge viața din regimul ei economic în avantajul eticului. *Căci relația cu celălalt este, pentru Levinas, imediat etică.* Celălalt nu este un obiect, eu îi vorbesc și el îmi vorbește. Prin aceasta, pentru că poate să-mi conteste cuvântul, rezistă voinței de a vedea în el un alt eu interșanjabil. Este acolo pentru a fixa limitele puterii mele. Transcendență care traversează viața mea. „Interlocutorul nu este un Tu, el este un Dumneavoastră. El se revelează în noblețea lui“. (*Totalitate și Infinit*) Relație care nu este de egalitate, ci de asimetrie: celălalt este acolo, în toată măreția lui, în mod ireductibil diferit. Prezența lui îmi rezistă, firește, pot să cred că o anulez prin violență fizică, dar nu o suprim niciodată în întregime:

> *Este aici o relație nu cu o rezistență foarte mare, ci cu ceva în mod absolut altul: rezistența a ceea ce nu are rezistență – rezistența etică (Id.).*

Cu celălalt se ivește judecata. *Celălalt respingând subiectivitatea cu pretenția lui de a se justifica, de a fi subiectul legislator și autonom, sursă și principiu al valorilor.* Așadar, heteronomie care recuză kantianismul. Acest față în față uman nu este niciodată juxtapunere de monade, ci relație în care celălalt are întâietate. Față de acest altul, eu sunt liber să mă comport ca și când nu ar fi acolo, mai întâi trebuie să

răspund în dublul sens al termenului, lingvistic și etic. Ivirea unei responsabilități care îmi depășește libertatea și o precede. *Necesitatea devansează puterea.* Și nimeni nu poate să răspundă în locul meu. Desigur, acest apel venit din altă parte, de la o alteritate deranjantă, pot să nu vreau să-l aud, dar, încă o dată, nu pot să mă comport ca și cum n-ar fi avut loc. Justiția nu este o valoare impusă de sus, pe care sunt liber sau nu să o vreau, ea este înscrisă în intrasubiectivitate. *În mod imediat și originar, legătura umană este o legătură etică.* Ceea ce nu înseamnă că, din această cauză, Levinas neglijează dimensiunea istorică a experienței omenești. În această dimensiune se înscrie experiența umană și se realizează, dar ea scapă totalizării care ar îngloba-o într-un sens prestabilit, într-o absolutizare a istoriei după model hegelian sau marxist. Levinas denunță neobosit politica nutrind țelul de a hotărî locul indivizilor, valoarea și destinul lor, istoria care îi reduce la stadiul de „purtători ai forțelor care îi comandă fără știrea lor" și îi sacrifică pe altarul faptelor ori al scopului istoriei.

### 4. Timpul și secretul

De aici *accentul pus pe dimensiunea interiorității*, pe secretul oricărei ființe. „Faptul de a fi este tot ce poate fi mai particular, existența este singurul lucru pe care nu pot să-l comunic" (*Etică și Infinit, dialog cu P. Nemo*). Secretul este esența subiectivității, partea ireductibilă la obiectivitatea istorică, manifestarea singularității fiecăruia și a pluralității umane. Levinas scrie în *Totalitate și Infinit*:

> *Realul nu trebuie să fie determinat doar în obiectivitatea lui istorică, ci și plecând de la secret, care întrerupe continuitatea timpului istoric, începând cu intențiile interioare. Pluralismul societății nu este posibil decât din punctul originar al secretului.*

Relația etică este tocmai cea care respectă acest secret, pentru că se desfășoară plecând de la o pluralitate recunoscută și acceptată. Și această relație deschide subiecții către dimensiunea temporală.

Doar pentru că omul este în relație cu ceva diferit, poate avea experiența timpului. Timp înțeles nu ca durată bergsoniană, ci ca „un dinamism care ne conduce în altă parte decât către lucrurile pe care le



posedăm" (*Dialog cu P. Nemo*). Temporalitatea este, așadar, deschidere, smulgere din coincidența cu sine, așteptare, aspirație, anticipație, „relație cu ceva care, prin sine inasimilabil, absolut altul, nu s-ar lăsa asimilat prin experiență", notează Levinas în *Timpul și Celălalt. Timpul nu este doar locul alterității, el este altul.* Împlinindu-se în mod privilegiat în dragoste și în relația părinți-copii, prin care suntem în prezența altuia care „este eu însumi și, cu toate acestea, este străin de mine" (*Id.*). Iar dragostea „este relație cu alteritatea, cu misterul, adică cu viitorul, cu ceea ce, într-o lume în care totul este acolo, nu este niciodată acolo" (*Id.*).

## Concluzie

Prin critica adusă totalității, prin neîncrederea față de orice sistem așa-zis explicativ, *prin punerea în chestiune a atotputerniciei istoriei* în numele interogației etice, reflecția lui Levinas s-a impus într-o perioadă în care se spulberaseră speranțele mesianice primite de la secolul precedent. Este ca un apel și un ecou într-un secol care a cunoscut umilința și ofensa pe obrazul omului, după cum stau mărturie și pictura lui Picasso ori cea a lui Bacon.

## B. Bourdieu, sociolog intempestiv

### 1. O genealogie a lumii sociale

Începută în 1961 cu o *Sociologia Algeriei*, opera lui Bourdieu a continuat cu publicarea, în 1993, a unui tratat colectiv despre Franța aflată în criză, *Mizeria lumii.* El avea să capete cu adevărat notorietate cu o lucrare doctă despre școală și funcția ei de reproducere socială: *Moștenitorii* (în colaborare cu J. C. Passeron). Dobândind răsunet internațional, lucrarea a inspirat numeroase cercetări și un adevărat curent s-a închegat în jurul publicației *Actes de la recherche en sciences sociales.* Chiar dacă Bourdieu analizează lumea socială sub cele mai diverse aspecte, atenția lui se concentrează îndeosebi asupra a două domenii: instituția școlară (*Homo academicus*, 1988) și arta (*Dragostea de artă*, 1966, *Distincția*, 1979 și *Câmpul literar*, 1992).

Bourdieu împrumută din marxism percepția unei lumi împărțite în

clase antagoniste, și de la Weber – importanța rolului valorilor în practica socială. Tehnicitatea vocabularului, ariditatea statistică a operei, adesea violent incriminate – ceea ce de altfel nu ascunde opoziția ideologică de fond a lui Bourdieu – , sunt puse în slujba unei priviri nemiloase, a unei sociologii care *demontează minuțios mecanismele reproducerii sociale*, falsitatea ierarhiilor materiale și simbolice care guvernează viața socială. „Toate funcțiile noastre sunt niște ficțiuni“, proclamă Bourdieu și definește sarcina socială drept „geneza principiilor de construire a lumii sociale“ (*Distincția*).

## 2. Luptele simbolice

Demers demistificator care arată cu un deget acuzator perpetuarea unui sistem extraordinar de rafinat și eficace care, dincolo de pretinsa egalitate și democrație a școlii, clasifică indivizii. Clasamente convenabile pentru ordinea stabilită, întemeiate pe criterii de judecată ce se vor inocente, când de fapt maschează gânduri ideologice subterane. Asistăm astfel la reproducerea hegemoniei deținătorilor de capital cultural – ei își apropie diplomele și puterea de a le conferi. Mai mult, indivizii sunt mânați, fără știrea lor, să interiorizeze regulile nescrise ale instituției și să se miște într-o cultură cu un comportament ce le-a fost inculcat. Dacă Bourdieu își îndreaptă în mod preponderent analiza asupra școlii, o face din convingerea că aceasta este „inima“ reproducerii sociale, mediul în care se manifestă cel mai limpede lupta sau concurența pentru însușirea bunurilor simbolice, dintre care cel mai evident este diploma – consacrare a traiectoriei școlare, pârghie a promovării personale.

Lumea socială este traversată de o *dublă luptă*: pentru bunuri materiale și pentru bunuri simbolice. Apropierea unora și/sau a celorlalte asigură poziția actanților în ierarhia socială. Pe Bourdieu îl interesează îndeosebi însușirea bunurilor simbolice, considerată un proces invizibil. Aceste bunuri au, desigur, o realitate materială (diploma, cultura, activități care înnobilează), dar ele nu au valoare decât ca *semne distinctive* (ale unei puteri, unui drept, unei superiorități oarecare), prestigioase și, totodată, aducătoare de legitimitate. Astfel, în *Distincția*, sociologul demască mizele sociale disimulate sub aparenta gratuitate, chiar frivolitate a gusturilor estetice. Respingându-l pe Kant



și ideea dezinteresării care ar sta la originea stării estetice, Bourdieu arată că judecățile estetice nu fac decât să reproducă diviziunea socială: astfel, pe lângă gusturi legitime (cele ale culturii distinse), există gusturi descalificante, ilegitime (adică prostul gust al claselor populare) și, deci, până și *în domeniul eterat al artei, domeniul subiectivității, prin excelență, socialul își impune și-și confirmă ierarhiile*. Transmis de către familie și sistemul educațional, gustul este în mai mică măsură individual, cât mai ales produsul unei ucenicii, al unei interiorizări. Ceea ce nu este lipsit de efect material, căci această interiorizare va contribui la clasificarea subiecților, la distribuirea lor în câmpul social, distribuire care îi va pune în valoare pe unii în detrimentul altora.

Bourdieu se separă de acea viziune sociologică (înrădăcinată mai ales pe tărâm anglo-saxon) care studiază oamenii în interacțiunea lor, independent de condițiile sociale concrete. Pentru el, școala, cultura, limbajul (studiate în *Ce înseamnă a vorbi*, 1982), precum și ansamblul practicilor sociale constituie miza unei lupte pentru dobândirea nu numai a bunurilor materiale și culturale, ci și a celor simbolice, adică a semnelor distinctive prin care un grup se recunoaște, distingându-se, în același timp, în cadrul unui ansamblu. În *procesul practicilor sociale care le sunt proprii, subiecții se și clasează (sau se declasează) în timp ce stabilesc clasamentele.*

## 3. Câteva concepte majore

La loc de frunte, conceptul de *capital*: economic, social, cultural, simbolic. Orice individ este deținătorul unui triplu capital: economic, social și cultural, care îi este transmis de mediul său și de școală și îi exprimă poziția socială; acesta acoperă factori materiali (veniturile), dar și imateriali (relații sociale, educație, cultură). „Volumul global al acestui capital“ duce la distincția dintre clase. Lui i se adaugă un capital simbolic, constituit dintr-un ansamblu de semne distinctive care permit clasarea socială. Aceste semne se manifestă prin intermediul practicilor corporale, lingvistice, estetice, în aparență cele mai „naturale“, cum ar fi practicile alimentare, vestimentare, ludice etc. În funcție de „câmp“ (școlar, profesional, artistic, religios, politic etc.), cutare sau cutare fracțiune a acestui capital este mobilizată și determină acțiunea subiectului, fiecare „câmp“ având propria logică. Cunoașterea regulilor

explicite și implicite din fiecare câmp face ca subiectul să apară în postura de dominant sau în cea de dominat, să fie un actant legitim sau nu. *Spațiul social nu este nici omogen, nici unificat, ci este segmentat în câmpuri* în care se exercită concurența pentru stăpânirea regulilor: câmp școlar, literar, juridic etc.

De aici rolul *habitus*-ului, care denumește ansamblul dispozițiilor mentale și corporale dobândite și interiorizate de către individ și care îi guvernează comportamentele. În plus, habitus-ul este „forma încorporată a condiției de clasă și a condiționărilor pe care le impune ea". (*Distincția*) Forța ei ține de faptul că se exercită fără știrea subiectului, „orientând practicile, îngropând ceea ce s-ar numi în mod eronat valori în gesturile cele mai automate sau în tehnicile corpului" (*Id.*).

Un alt concept major este „clasamentul". În mod spontan, indivizii clasifică realul și practicile. Dar această spontaneitate maschează *o dispoziție dobândită și produsă, încorporată în habitus*. Reprezentările pe care și le fac indivizii despre lumea socială sunt urzite de aceste „scheme clasificatoare" dobândite, care constituie substraturile inconștiente și principiile de diviziune. În adâncime, „miza luptelor legate de sensul socialului" gravitează în jurul obținerii „puterii asupra schemelor clasificatoare și asupra sistemelor de clasament", notează Bourdieu (*Id.*). A clasifica efectiv înseamnă a-ți aroga dreptul de a impune valori, de a descalifica ori de a consacra cutare sau cutare practică. Prin aceasta, are loc situarea și impunerea într-un câmp. De aici, tensiunile pentru dobândirea și păstrarea monopolului asupra clasificării.

După cum se poate observa, o asemenea analiză reînnoiește și face mai rafinată viziunea marxistă asupra claselor sociale, criteriul economic și material încetând de a mai apărea drept decisiv în privința diferențelor sociale. Dublând conflictele socio-economice, are loc o luptă pentru hegemonia la nivelul simbolicului, luptă bazată pe stăpânirea principiilor de clasificare. Căci „o clasă se definește în egală măsură prin ceea ce are ea perceptibil, cât și prin ceea ce consumă [...] și prin poziția ei în raporturile de producție" (*Id.*). Astfel, clasele dominante sunt cele mai bine dotate cu capital (sub cele trei forme ale acestuia) și, dimpotrivă, cei dominați sunt cei mai dezmoșteniți. În interiorul clasei dominante, Bourdieu distinge facțiuni antagoniste:



una bine dotată cu capital economic, dar mai săracă în capital cultural, în care sunt incluși patronii din industrie și comerț, alta, deținătoare de capital cultural: artiști, ziariști, profesori, practicanții anumitor profesii liberale. Diferitele categorii socio-profesionale poziționându-se în funcție de aceste variabile de volum și de compoziția capitalului. *După Bourdieu, societatea este o rețea de violențe simbolice*, străbătută de conflicte, este locul și mediul unor strategii antagoniste, a căror miză nu este numai puterea materială, ci și recunoașterea care conferă legitimitate socială.

## Concluzie

„A elabora o economie a schimburilor simbolice", pentru a folosi chiar exprimarea lui Bourdieu din *Ce înseamnă a vorbi* – astfel s-ar putea rezuma proiectul sociologic al unei opere înflăcărate, al cărei autor își alege limbajul cel mai direct. Este o operă demistificatoare și, prin aceasta, în mod funciar decepționantă, arătând mobilurile practicilor celor mai epurate (gustul, arta). Refuzând o sociologie care prea adesea se limitează la a fi doar camera de înregistrare a realului, depunând garanție prin descrierile fictiv obiective pentru clivajele sociale pe care le constată. Ceea ce încearcă Bourdieu este o genealogie fără false amabilități a ordinii sociale, a principiilor care stau la baza ei. Un asemenea demers menit „să suscite o schimbare profund subversivă a privirii" se face cu prețul greu al unei *lucidități decepționante* în privința oamenilor și a lumii sociale.

## C. Jacques Derrida, gânditor al deconstrucției

### 1. Prezentarea operei

Alături de opera lui Ricœur, cea a lui Derrida cunoaște un răsunet internațional, pătrunzând îndeosebi în Statele Unite. Faptul se datorește în mare parte bogăției *tematicii abordate*, după cum stau mărturie varietatea și ciudățenia titlurilor (*Dangăt de clopot, Pinteni, Cartea poștală, Despre spirit, Arheologia frivolității*), și *scriiturii* la care recurge, desfăcând linearitatea în favoarea unei dispuneri simultaneiste: juxtapunere de texte, de citate, de comentarii și confesiuni

autobiografice, rupând granițele tradiționale dintre filosofie și literatură.

Derrida s-a născut în 1930, a fost vreme de peste două decenii profesor de filosofie la École Normale Supérieure, și director de studii la École des Hautes Études en Sciences Sociales din Paris și profesor la Universitatea din California. Astăzi este considerat un teoretician redutabil în care nu a amuțit niciodată intelectualul angajat de odinioară (a susținut disidența cehă, care i-a adus o arestare răsunătoare în 1981, lupta împotriva apartheidului, a apărat ideea predării filosofiei în învățământul secundar, a militat activ pentru înființarea Colegiului internațional de filosofie).

Schematizând, opera lui se poate împărți în *trei mari perioade*: un debut plasat sub semnul fenomenologiei husserliene: în 1962, a tradus în franceză *Originea geometriei*, a lui Husserl, și cinci ani mai târziu *Vocea și Fenomenul*, lucrare consacrată problemei semnului la Husserl. Simultan, angajează – în *Despre gramatologie*, *Scriitura și Diferența*, ambele apărute în 1967, *Diseminarea* (1972) – un dialog cu tradiția metafizică, în care conturează marile sale concepte diferență/diferanță, scriitură și urmă(„trace"). Cu *Dangăt de clopot* (1974), demersul deconstructivist se radicalizează și devine mai personal, fiind integral consacrat analizei limbajului în dimensiunea lui fonetică și grafică. Astfel, *Dangăt de clopot* alătură pe două coloane analiza dialecticii lui Hegel și opera lui Genet.

## 2. Deconstrucția metafizicii

În mod minuțios, luând la bani mărunți și confruntând texte dintre cele mai diverse (Rousseau, Platon, Husserl, Lévi-Strauss, Artaud, Jabès, Hegel, Saussure), Derrida reperează dincolo de metafizica occidentală *limbajul care o programează*, îi organizează interogațiile, îi determină problematica, închizând astfel gândirea într-un țarc din care el încearcă să iasă. *Metafizica este un cod conceptual* bazat pe o serie de termeni care funcționează în perechi opuse: cuvânt/scriere, sensibil/inteligibil, suflet/corp, interior/exterior, prezență/absență, semnificant/semnificat etc. Sub acest joc al opozițiilor – o dublă valorizare: cea a cuvântului sau a vocii, identificată cu prezența plină și cu ființa, și cea a limbajului, imaginată ca loc al sensului și al



adevărului. În fond, *totul se petrece ca și cum Occidentul ar fi determinat sensul ființei ca prezență și ca logos.*

Această dublă determinare este desemnată de Derrida prin doi termeni: *fonocentrism* și *logocentrism*. Primul acoperă primatul cuvântului asupra scrisului, manifestat de la Aristotel la Platon: *phôné* este mai aproape de suflet, emițând sunete care sunt „simbolurile sufletului" și, astfel, este mai aproape de semnificatul originar, de coincidența cu sine. Există, așadar, „proximitate absolută a vocii și a ființei, a vocii și a sensului ființei" (*Despre gramatologie*). Deci, scrisul apare întotdeauna ca secund și secundar, ca o simplă transcriere a cuvântului, ca semn al semnului și, prin aceasta, îndepărtat cu o treaptă suplimentară de adevăr și de origine. Din această perspectivă, Derrida se apleacă asupra lui Platon (*Farmacia lui Platon*), Rousseau și Lévi-Strauss (*Despre gramatologie*). De această refulare a scriiturii, Derrida leagă *logocentrismul*, care unește gândirea și cuvântul, făcând din acesta originea adevărului și fundamentul filosofiei înțeleasă drept căutare a adevărului.

## 3. Conceptul de scriitură

Spre deosebire de metafizică, care postulează anterioritatea cronologică și logică, și dincolo de ele, anterioritatea ontologică a cuvântului față de scriitură, Derrida, contracarând această dihotomie fundamentală, afirmă *anterioritatea scriiturii*. După cum arată Rousseau, cuvântul nu este acea prezență plină de interioritate, deja el este minat de distanța care îl desparte de ceea ce exprimă, este un „supliment" pervertit de lumea socială, o mediere denaturantă „deja în sine, o scriitură" (*Despre gramatologie*). Și prin ceea ce este, asemenea cu ceea ce înțelegem de obicei prin scriitură, „o urmă instituită" (*Id.*), și deci afectată de același caracter arbitrar ori nemotivat. *Ca și scriitura, cuvântul este marcat de absența a ceea ce reprezintă*, fiind lipsit de orice „legătură naturală, în realitate, cu semnificatul" (*Id.*) Așadar, cuvântul nu trimite niciodată la vreo prezență exterioară, este o trimitere la semne, ale căror combinații diferențiatoare produc sensul.

Derrida a luat această idee din lucrările lingviștilor, mai cu seamă din cele ale lui Peirce, care arată că un sistem de semne se definește tocmai prin faptul că semnele trimit la alte semne. De unde paradoxul:

„ceea ce antamează mișcarea semnificației este ceea ce îi face întreruperea imposibilă“ (*Id.*). Consecința? Nu răzbatem niciodată dincolo de ușile închise ale limbajului și nu putem ajunge la un semnificat transcendental care „ar pune capăt în mod liniștitor acestei trimiteri a semnului la semn“. (*Id.*). Și „nu există fenomenalitate care să reducă semnul sau să-l reprezinte pentru a lăsa, în sfârșit, lucrul semnificat să strălucească în lumina prezenței sale“ (*Id.*). Scriitura sau „arhi-scriitura“ de care vorbește Derrida este, deci, anterioară distincției cuvânt/scriitură - „limba orală aparține deja acestei scriituri“. Adică „inscripționării și instituirii durabile a unui semn“ sau, mai profund, instaurării „unui joc în limbaj“, prin joc trebuind să înțelegem „absența semnificatului transcendental“.

### 4. De la scriitură la „diferanță“

Prezența scriiturii în cuvânt atrage d[illegible] sine iruperea *diferenței în cadrul logosului.* Mai întâi, deoarece semnul fonic sau grafic este constituit prin diferențierea unităților discrete care îl compun; apoi, deoarece sensul nu apare niciodată decât într-o urmă, adică o reprezentare care presupune atât prezența, cât și absența sa: scriitura este acest joc, în sensul mecanic al unui interval, care se instaurează între semnificat și semnificant. De aici, ficțiunea de a voi să accedem la origine, să percepem o prezență primară, or, din aceasta nu avem niciodată decât urma ei. Paradoxal, urma este cea care precede originea, constituind-o în întoarcere.

Dar anterioară diferenței care se manifestă în limbă este „diferanța“. Pe ea se întemeiază posibilitatea semnului, căci „ea permite articularea semnelor între ele“, ea permite diferențierea semnelor, materia fonică sau grafică, și, prin aceasta, face posibil sensul. Diferanța este, de asemenea, acea abatere între origine (sau sens) și urma pe care o presupune, iar Derrida poate să conchidă: „Urma este într-adevăr originea absolută a sensului [...]. Urma este diferanța care deschide faptul de a apărea și semnificația“. (*Id.*) Limbajul este astfel traversat de diferență, abaterea care marchează „imposibilitatea pentru un semn [...] de a se produce în plenitudinea unui prezent și a unei prezența absolute“ (*Id.*). Astfel, el face să se clatine soclul metafizicii, care afirma adecvarea dintre logos și sens.



## D. Paul Ricœur, timpul narației

Născut în 1913, Ricœur ajunge profesor de filosofie în 1935. Foarte curând, ca urmare a apropierii de *Gabriel Marcel*, filosof creștin, îl descoperă pe Husserl, din care va traduce, în captivitate, în Germania, *Ideen*. Itinerarul său intelectual trece prin *fenomenologia germană* și, totodată, prin *personalismul creștin al lui Mounier.* În acest creuzet se elaborează prima parte a trilogiei sale, centrată pe descrierea fenomenologică a voinței: *Filosofia Voinței. Voluntarul și Involuntarul*, publicată în 1950, urmată zece ani mai târziu de *Finitudine și Culpabilitate*, a doua și a treia parte a unei trilogii centrate pe noțiunile de voință, libertate, responsabilitate și greșeală. O a doua perioadă în activitatea lui Ricœur, inaugurată prin *Despre interpretare* (1965), va deplasa cercetarea spre o *hermeneutică a narativului*, al cărei punct nodal îl constituie o altă trilogie, *Timp și Povestire*, publicată în 1983, 1984 și 1985. Colaborator și apoi director al revistei *Esprit*, de orientare personalistă, profesor în Franța, Belgia și Statele Unite, Paul Ricœur este, alături de J. Derrida, un gânditor francez foarte cunoscut în străinătate.

### 1. Respingerea structuralismului

Gândirea lui Ricœur s-a vrut ferită de mode și curente, iar dacă, începând cu anii '60, Ricoeur s-a îndreptat către hermeneutică, a fost o reacție față de structuralism, care, reducând operele la pura funcționare a semnelor, și mulțumindu-se să le arate procedeele, le-a lipsit de sens. Or, ceea ce îl interesează pe Ricœur este felul în care *se constituie sensul de-a lungul povestirii*, despre care operele ne vorbesc, jucând rolul de mediatori în înțelegerea sinelui și a lumii. El respinge o dată cu structuralismul și o parte a psihanalizei care nu vede în marile povestiri ce au constituit baza culturilor - și anume, miturile - decât expresie eronată ce trebuie decriptată. Or, acestea sunt înainte de toate – scrie Ricœur în *Despre interpretare* - „o explorare simbolică a raportării noastre la ființe și la existență“.

În același fel, *Metafora vie*, publicată în 1975, va încerca să restituie dimensiunea existențială a limbajului poetic. Ricœur refuză să reducă limbajul metaforic la retorică și să vadă în folosirea metaforei o transgresare a limbajului comun și utilitar, care nutrește să-i redea

acestuia din urmă sensul; el analizează expresia metaforică drept un *mod de a locui lumea*, făcând să apară în cadrul experienței sensuri noi și, prin aceasta, făcând să se deschidă posibilități de interpretare și de exprimare inedite pe care opera le oferă fiecărui cititor. „Dar nu este aceasta funcția poeziei, de a suscita o altă lume – lume diferită care corespunde altor posibilități de existență, cele mai autentice ale noastre?“ scrie Ricœur în *Metafora vie*.

După cum se vede, suntem departe de structuralism, care închidea opera în ea însăși, rupând textul de orice referent exterior, în beneficiul unui sistem auto-referențial, al unor pure combinații de coduri semnificante. Ricœur vrea să *regăsească intenționalitatea* de la care pleacă opera și care operează o adevărată *redescriere a realului*. „În timp ce semnele nu au decât raporturi unele cu altele [...], discursul se raportează la lucruri. [...]. Discursul face referință la o realitate extralingvistică, la care pretinde că se aplică“ (*Semn și Sens*). Strădaniile lui Ricœur vizează deschiderea unei breșe în porțile închise dincolo de care structuraliștii au ferecat limbajul și au condamnat subiectul vorbitor să vehiculeze semne după reguli pe care nu le cunosc. Finalitatea limbajului este referențială, el tinde să fie manifestarea unei prezențe, să ne pună în prezența lucrurilor și să dispară în fața prezenței căreia îi dă naștere.

## 2. Timp și povestire

Cu lucrarea *Timp și povestire*, reflecția lui Ricœur se lărgește, îmbrățișând povestirea istorică și strângând laolaltă *narațiunea, realul și sensul*. Ricœur arată că istoria produce o înlănțuire de secvențe narative, trece de la recolta evenimențială la *punerea în povestire*, împrumutând de la ficțiunile literare și mitice forma narativă și, construind totodată realul în felul unei povestiri. În fond, ce este realul, nu o poveste a lumii, o fabulă? Da, dar o fabulă care joacă un rol determinant, căci este *una dintre medierile pe care le instaurăm între lume și noi*. Mediere care nu se mulțumește să repete trecutul, ea și-l apropie, deschide, desfășoară un univers de semnificații oferite lectorilor, instalând o lume în care se articulează existența. Prin intermediul povestirii, poate să se închege un sens, susceptibil de interpretări nedefinite, de lecturi multiple.



*Așadar, în și prin povestire se construiesc percepția noastră și înțelegerea realului.* Mai mult, nu există timp cu adevărat uman și comun decât prin medierea povestirii istorice care, datorită creării unei intrigi între evenimente, face să se întâmple un timp propriu-zis istoric, care este diferit de durata psihologică sau de temporalitatea naturală. *Istoria este povestire a timpului, restituire a unei experiențe originare a timpului.* Căci, pentru Ricœur, timpul nu se arată în mod direct conștiinței (și aici notează eșecul fenomenologiilor timpului), ci prin intermediul textelor, povestirilor el capătă o formă. „Timpul devine timp uman în măsura în care este articulat la modul narativ“ (*Timp și Povestire*).

Reflecția asupra povestirii se deschide către o hermeneutică a sinelui, dezvoltată în *Sinele precum un altul* (1990). Mediere între eu și sine, căci „a se înțelege pe sine însuși înseamnă capacitatea de a povesti despre sine întâmplări inteligibile și în același timp acceptabile, mai ales acceptabile“.

# Editura ANTET vă recomandă

## *Manual de Filosofie – Analize și interpretări*

A avea manuale noi este ceva indispensabil într-o lume care se schimbă rapid. A avea manuale nu numai noi, dar și bune, este o exigență ce se impune cu prestanță într-o lume ce se cere a fi *înțeleasă* nu numai *trăită*. Acest fapt s-a și petrecut, astfel încât în primăvara anului 1993 a apărut acest manual, reeditat apoi la solicitarea elevilor și mai ales a profesorilor. De asemenea, în redactare s-a ținut seama de cerințele metodologice formulate de Asociația Internațională a Profesorilor de Filosofie „în vederea realizării într-un viitor apropiat a Bacalaureatului Unic European." Prin trecerea timpului și „punerea la lucru" a acestui manual în școala secundară, îndrăznim să afirmăm, în cunoștință de cauză, că el a fost acceptat atât de profesori cât și de elevi.

***Filosofie – analize și interpretări*** cuprinde cele mai autorizate comentarii și texte în limba română, efectuate asupra marilor probleme ale filosofiei universale, precum și metoda practică de utilizare cu maximum de eficiență a lucrării.

(270 pagini, format – manual, preț 34 000 lei)

## *Ciocnirea civilizațiilor*

Orice discurs asupra lui Huntington și a ***Ciocnirii civilizațiilor și refacerii ordinii mondiale*** conține inevitabil referințe la seducția intelectuală. Demersul este comun pentru un astfel de *best-seller*.

Identificarea de către Huntington a rolului elementului cultural în relațiile internaționale actuale este exactă. Extrapolarea lui și ignorarea celorlalte tipuri de legături care compun societatea internațională de astăzi denaturează orice interpretare. Hărțile culturale îmbogătesc capacitatea seductivă, fascinația geografiei politice, a jocului cu teritoriile, locurile și culturile. În momentul în care geografia politică conștientizează omniprezența și fragmentarea noțiunii de putere și toate efectele sale periferice, bioputerea, Huntington extinde harta conceptuală propusă de Stein Rokkan în articolul „Territories, Centres and Perpheries: Toward a Geoethnic – Geoeconomic – Geopolitical Model of Differentiation Within Western Europe" publicat în 1980. Și în această hartă România era iremediabil sfâșiată între două culturi diferite, cea catolico-protestantă și cea ortodoxă.

(528 pagini, format 13/20 cm., preț 54 000)

## *Anarhismul*

**Anarhismul, între gândire comună și filosofia politică**

*1. Opinia comună despre pericolul anarhist trebuie cercetată de filosofia politică.*

*2. Dinstincțiile stânga-dreapta și liberalism-socialism sunt inutile în definirea anarhismului.*

*3. Anarhismul refuză organizarea constrângerii, adică neagă viziunea contractualistă și cea economistă despre politică.*

*4. Anarhismul definește limita modernității politice.*

«Anarhismul e periculos!» - acesta e lucrul pe care gândirea comună îl știe, fără îndoială, despre anarhism.

Libertatea omului constă doar în aceasta: că se supune legilor naturale pentru că el însuși le-a recunoscut ca atare și nu pentru că i-au fost impuse din afară de vreo voință exterioară, divină sau umană, obiectivă sau individuală.

(264 pagini, format 13/20 cm., preț 15 500)

## *Comunicare politică azi*

Jacques Séguéla, afirma pe toate căile că, întrucât lumea s-a schimbat și comunicarea trebuie să se schimbe: „trecem de la o societate a formei exterioare la una a conținutului, de la o societate a semnului, reprezentată de anii publicității, la o societate a sensului. Altădată prezența siglei era de ajuns. Acum ea trebuie să fie adevărată. Există o nouă regulă, a celor trei „S": **simplitate** – mesajul trebuie să fie direct, adecvat, clar –, **spectacol** – omul are întotdeauna nevoie de visare, de frumusețe, de tot ce îi oferă spectacolul – dar și substanță." Sugestia se substituie impunerii, sensul câștigă teren în fața semnului, durabilul în fața efemerului.

Cartea de față va furniza numeroase referințe bibliografice studenților, din care mulți își consacră lucrările de licență și diplomă studiilor despre „marketing"-ul politic. Dar, în esență cartea va trece în revistă textele, imagini puse la dispoziția cetățenilor în special în timpul campaniilor.

(192 pagini, format 13/20 am., preț 15 000)

## *Manual de psihologie generală*

Cei mici beneficiază deja de un program de manuale alternative; de ce nu și cei mari?

Acest raționament simplu și corect stă la baza inițiativei Editurii Antet de a publica, într-o serie pe care o dorim cât mai lungă și mai bogată, prezentul „Manual de psihologie generală". Alegerea este astfel de două ori

binevenită, căci dacă instrumentele moderne de lucru sunt o necesitate generală în învățământul românesc, în domeniul psihologiei, care a suferit poate mai mult decât oricare altul în ultimii ani de regim comunist, acestea constituie o condiție *sine qua non* a redresării disciplinei.

Exercitând o fascinație aparte asupra adolescenților aflați în fața alegerilor profesionale (numărul candidaților la secțiile de psihologie este unul din cele mai ridicate din spectrul universitar), psihologia se află încă în plină „reconstrucție" după dispariția sa aproape totală de pe piața științifică din anii '80. Nu este astfel de mirare că, în ciuda pașilor importanți făcuți deja după 1990, „oferta" sa rămâne încă mult în urma „cererii" sociale a tineretului. În acest sens, apariția acestui „manual alternativ" (care, este poate bine să amintim, are o valoare cumulativă și nu de „înlocuire") constituie un pas important în adecvarea „ofertei" la „cerere" în domeniul psihologiei.

(224 pagini, format 13/20 cm., preț 21 000)

### *Cultura pentru toți*

Cultura pentru toți se dorește o lucrare care să prezinte, pe perioade și pe teme, principalele realizări umane. Viața politică, istoria, literele, filosofia, arta, miturile și legendele exprimă multiplele fațete și viziunea mai mult sau mai puțin (unitară) fragmentară pe care o are o societate asupra ei însăși.

Ne-am propus să reunim într-o singură carte, ușor de consultat, aceste aspecte diverse, atașându-le sistematic de propriul nostru mod de viață și de gândire, prin intercalările denumite: „Rezumat – ceea ce le datorăm".

Nu avem nici o pretenție de exhaustivitate, deoarece un asemenea scop nu ar avea sens. În schimb, *Cultura pentru toți*, indică principalele baze ale gândirii lumii occidentale, oferă căi de cercetare pentru elevii din clasele pregătitoare, pentru studenți, profesori, pentru persoanele care se pregătesc pentru un examen ce include și o probă de cultură generală și de științe umane.

(200 pagini, format 13/20 cm., preț 21 000)

Aceste lucrări pot fi comandate la Editura ANTET, București, C.P. 22-285

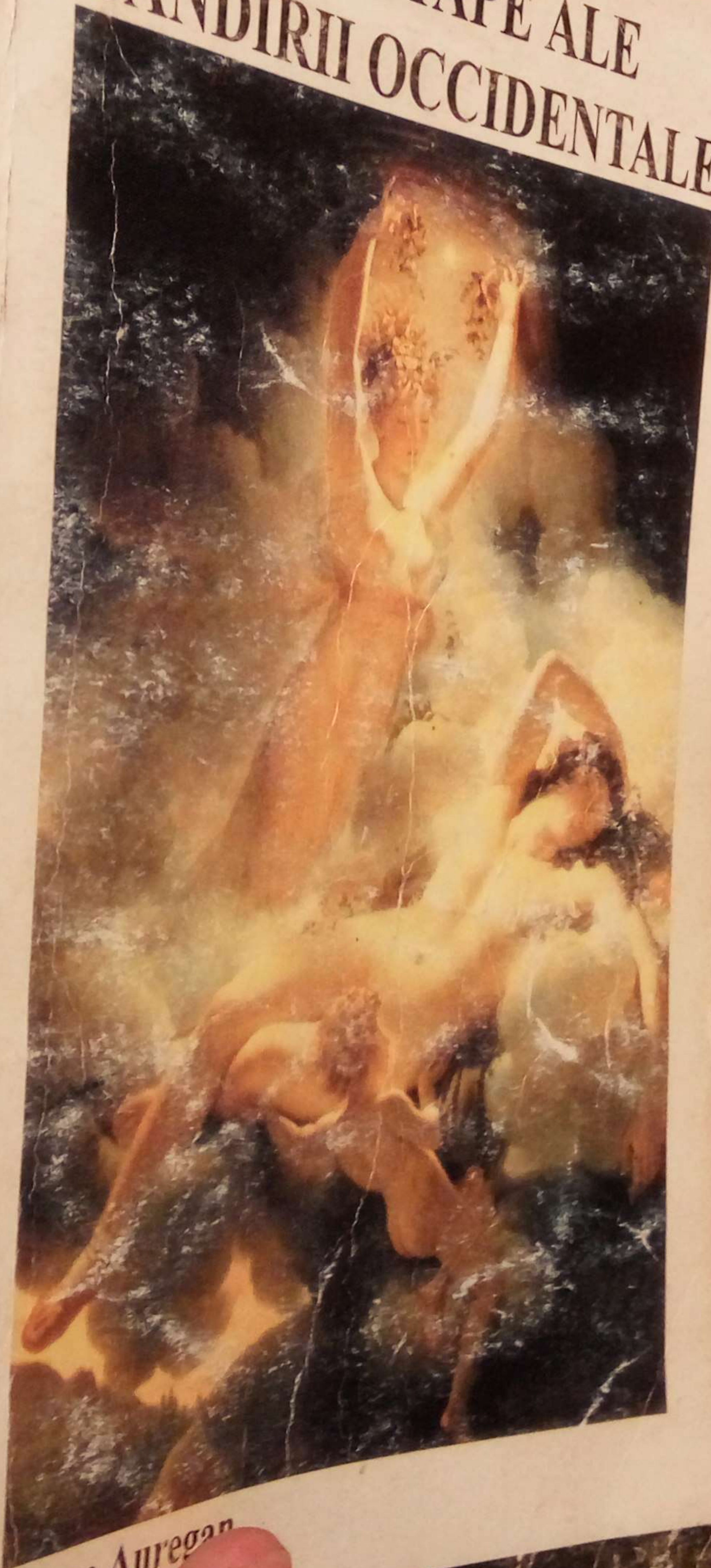
Plata se face ramburs la primirea coletului, iar taxele poștale sunt suportate de editură.

Am urmărit un dublu scop. Mai întâi să oferim studenților noștri, despre care se afirmă sus și tare că *nu au cultură generală,* cunoștințe dar și un cadru spațio-temporal, instrumente conceptuale pentru a înțelege cultura, pentru a decela, dincolo de ecourile unor opere, coerența susceptibilă de a le furniza cultura care le lipsește. În al doilea rând, iar acest al doilea scop este fără îndoială, ambițios și, desigur, utopic: să-i facem să reia sau să înceapă un dialog, sau o prietenie, cum ar zice Blanchot, cu operele - astfel încât să nu se piardă, pe nesimțite, această zestre intelectuală și spirituală care constituie, mai sigur decât tratamentele efemere dictate de circumstanțe, fundamentul civilizației europene.



Lei 32 000

# ZECE ETAPE ALE GÂNDIRII OCCIDENTALE



Pierre Auregan
Guy Pala[...]

[...]NTET

ZECE ETAPE ALE GÂNDIRII OCCIDENTALE

Guy Palayret

Pierre Auregan


ZECE ETAPE ALE
GÂNDIRII OCCIDENTALE
ANTET
FINE Cartridge
Quick Start
Auto Photo Fix II
SCAN
600×1200dpi
FINE